Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIV. Band 3. Heft.

VIII.

Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeley's.

Von

Theodor Lorenz.

I.

Berkeley in den Jahren 1731—1733.

Unsere Kenntniss des Lebenslaufes Berkeley's stützt sich zum guten Theile auf seine Correspondenz, d. h. — von einzelnen Briefen und ein paar weniger umfangreichen Briefwechseln abgesehen — auf seine Briefe an seinen Schulfreund Thomas Prior, der ihm das ganze Leben hindurch treu blieb, und auf seine Briefe an Lord Perciva1 (den Earl of Egmont), seinen Freund und Gönner, dessen Haus ihm oft ein Heim war, und dessen Einfluss ihm stets zur Verfügung stand. Die Briefe an Prior stehen denen an Lord Egmont insofern an Werth nach, als Berkeley in diesen mehr von seinem inneren Leben, von seinen Plänen und seinen eigensten Gedanken redet, während jene es mehr mit kleinen Alltagsgeschäften zu thun haben, bei deren Erledigung Prior ihn unterstützte[1].

---

[1]) Die Briefe an Prior sind abgedruckt in Fraser's grosser Biographie (Oxford 1871); die an Lord Egmont werden stellenweise citirt in seiner kleineren Lebensbeschreibung (2. Aufl. Edinburgh — London 1899). Auszüge aus ihnen sind zu finden in den Hist. Mss. Comm. Rep., Band VII. Vollständige Abschriften sind in meinem Besitz.

Sofern die Quellen einer Biographie in Briefwechseln bestehen, versiegen sie natürlich augenblicklich, sobald die beiden Correspondenten persönlich an einem Orte zusammentreffen. So sehen wir Berkeley's regen Briefwechsel mit Lord Egmont jählings abbrechen mit seiner Abreise von Amerika, wo wir ihn bis zum Herbst des Jahres 1731 verfolgen können, nach London, wo er seinen Freund wiederfand. Gleichzeitig verstummen die Briefe an Prior. Sie beginnen wieder im März 1733; dagegen scheint der regelmässige Briefwechsel mit Lord Egmont nie wieder aufgenommen worden zu sein.

Auf die Zeit nun vom Herbst 1731 bis zum Frühjahr 1733, hinsichtlich deren wir bisher auf ein paar dürre Bemerkungen des Bischofs Stock angewiesen waren, dem wir die Dürftigkeit seiner Biographie Berkeley's schwer verzeihen können, bin ich in der Lage, etwas volleres Licht zu werfen an der Hand der Tagebuch-Aufzeichnungen des Lord Egmont, die hier zum ersten Male veröffentlicht werden. Die frühesten auf unsern Philosophen bezüglichen Notizen führen uns zurück in die Zeit, wo er sich noch in Amerika befand, während die düstere Wahrheit allmählich über ihn hereinbrach, dass er ein Opfer der Schlauheit Sir Robert Walpole's geworden war. Der Minister, der sich das bequeme Motto „Quieta non movere!“ erwählt hatte, liebte es, wenn man ihn zur Erfüllung irgend eines Versprechens drängte, die Antwort zu geben, es werde geschehen, „sobald es das öffentliche Wohl gestatte“. Und mehr als einmal fand er den Muth, auf die weitere Frage, wann dies der Fall sein werde, offenherzig oder frech zu erwidern: „Niemals!“ So auch, wie Stock berichtet, als Gibson, der Bischof von London, Walpole drängte, die 20000 Pfund Sterling auszuzahlen, die Berkeley von der Regierung zur Begründung eines College in Westindien bewilligt worden waren, — Westindien gehörte zur Diöcese des Bischofs. Berkeley's eigentlicher Bevollmächtigter in London war für diese Angelegenheit seit dem Juli 1730 der Archidiaconus Benson [2]), mit dem ihn Freundschaft verband. Auf ihn bezieht sich die folgende Aufzeichnung Lord Egmont's, die uns den Philosophen nach Ent-

---

[2]) Er war Archdeacon of Berkshire, seit 1734 Bischof von Gloucester.

täuschung seiner Hoffnungen mit den Vorbereitungen zur Rückreise nach Europa beschäftigt zeigt.

Wednesday, 10. March 1730/1[3]).

I met Archdeacon Benson at Court, who told me that he had heard about a month ago from Dean Berkeley that, by the Bishop of London's account, he was preparing to come home, that an offer had been made the Dean that he should have the interest of 20000 £ promised by the Government for establishing his College but that it should not be secured to him longer than while ye Government please to pay it, which was offering nothing, because no associates would go over to Bermudas on so precarious an account.

Auch andere Stimmen drängten zur Heimkehr. Als Berkeley 1728 nach Amerika ging, war er nach einem, wie ihm schien, aussichtslosen Rechtsstreit um die Dechantei von Dromore — Krone und Bischof stritten um das Recht der Ernennung — Dechant von Londonderry geworden. Dromore wäre ihm wohl lieber gewesen. Das war eine Sinekure ohne Pflichten, die er durch seine Abwesenheit in Amerika hätte vernachlässigen können, — Pflichten, wie sie die Dechantei von Derry mit sich brachte. Thatsächlich war einmal von einem Tausche zwischen ihm und John Hamilton, der inzwischen Dechant von Dromore geworden war, die Rede; aber Hamilton's Tod vereitelte solche Pläne[4]). Inzwischen scheint dem Bischof von Derry, dem kirchlichen Vorgesetzten unseres Philosophen, die Geduld ausgegangen zu sein, und der anfänglich freundlichere Ton des Briefwechsels zwischen Beiden[5]) scheint einen unerfreulichen Umschwung erfahren zu haben, wie die Fortsetzung der Aufzeichnung Lord Egmont's andeutet:

[Archdeacon Benson further told me] that Dr. Downes, Bishop of Derry, had writ an impertinent letter to the Dean, requiring him to come home, and calling his scheme idle and simple.

---

[3]) Nach alter Rechnung begann das Jahr nicht am 1. Januar, sondern am 25. März (Mariä Verkündigung); daher das doppelte Datum.

[4]) Fraser, Life and Letters etc. (1871), p. 172.

[5]) Ebda, p. 184.

Es war kein Zweifel: Berkeley's Plan, im fernen Westen ein Culturcentrum zu begründen, war als gescheitert zu betrachten, seine Rückkehr war nahe bevorstehend, und das ihm für sein College bewilligte, aber nicht ausgezahlte Geld schien ebenso herrenlos zu sein, wie die Subscriptionen, die er thatsächlich erhalten hatte. Da war es natürlich, dass Lord Egmont[6]) daran dachte, diese Mittel, oder wenigstens einen Theil davon für eigene Colonisationspläne in Amerika zu verwenden. Er war ein eifriger Theilnehmer an dem Projecte des Generals James Oglethorpe, einen an Süd-Carolina angrenzenden und von Tscherokesen und Creek-Indianern bevölkerten Landstrich, der 1729 vertragsmässig an England abgetreten worden war, zu colonisiren und als Zufluchtsstätte namentlich für Religionsflüchtlinge und zahlungsunfähige Schuldner zu eröffnen. Darauf bezieht sich Lord Egmont, wenn er in seinem Tagebuche fortfährt:

The Archdeacon likewise took notice of the project thought of by the Trustees of ye intended Settlement in Carolina, that Dean Berkeley should plant his College there and give half the 20000 £ to us, if we would procure the whole, but he thought there would be difficulties in it, and that it would not answer the Dean's end, if obtained, to which I replied, that was indeed doubtful; however he must himself be here to consult with upon it.

Während man so in London der Rückkehr Berkeley's entgegensah, machte er sich in Amerika auf den Weg. Am 7. September schrieb er von seiner Wohnung in Rhode Island aus an seinen philosophischen Freund und Nachbar Dr. Johnson, er sei im Begriff, nach Boston abzureisen, um sich dort einzuschiffen. Fraser legt seine Ankunft in London muthmassungsweise in den Anfang des Jahres 1732. Aus Lord Egmont's Tagebuch erfahren wir nun, dass er beträchtlich früher ankam; er muss sehr günstigen Wind gehabt haben, denn er machte eine für damalige Verhältnisse sehr schnelle Reise und war schon am 30. October in London. Die Aufzeichnung lautet:

---

[6]) Um Missverständnisse zu vermeiden, sei hier bemerkt, dass John Percival, der Gönner des Philosophen, erst 1733 Earl of Egmont wurde. Wir nennen ihn hier der Kürze halber durchgängig Lord Egmont.

Monday, 1. November 1731.

Dean Berkeley, who arrived Saturday last from Rhode Island, dined with me, and seems rejoiced that he treads English ground after 3 years' absence in a country of which he gives a very indifferent account.

Uebrigens konnten wir schon vorher wissen, dass im November 1731 Berkeley sich bereits wieder auf englischem Boden befand, denn Mary Granville (Mrs. Delany) schreibt am 25. November: „Dean Berkeley and his family are returned to England[7]).“

Der Philosoph war natürlich, wie ehedem, ein häufiger Gast im Hause seines adeligen Freundes. Von den zahlreichen darauf bezüglichen Eintragungen sei hier nur noch die nächste angeführt.

Sunday, 7. November 1731.

Dean Berkeley and Counsellor Foster[8]) with his wife dined with us.

Selbstverständlich wurde keine Zeit verloren, den Philosophen in das Carolina-Project einzuweihen:

Wednesday, 12. January 1731/2.

Mr. Oglethorpe met Dean Berkeley at my house, sat from dinner till ten o' clock discoursing of our Carolina project.

Am 18. Februar predigte Berkeley vor der Society for the Propagation of the Gospel — die Predigt wurde in die Sammlung seiner Werke aufgenommen —, und am Tage darauf machte Lord Egmont eine Notiz, in der er richtig auf Berkeley als den Verfasser der soeben unter dem Titel „Alciphron“ erschienenen Dialoge „in the Socratic Style“ rieth. Und nun folgt eine Reihe sehr interessanter Aufzeichnungen, die uns in frischeren Farben Vorgänge schildern, von welchen wir bisher nur durch die folgende dürre Notiz Stock's Kunde hatten: „His agreeable and instructive conversation engaged that discerning princess[9]) so much in his favour, that the rich deanry of Down in Ireland falling vacant, he was,

[7]) Autobiography and Correspondence of Mary Granville etc., ed. by the Right Hon. Lady Llanover. 1861. I, 319.

[8]) Berkeley's Gattin war eine geborene Fo(r)ster.

[9]) Queen Caroline, die Gattin Georg's II.

at her desire, named to it; and the King's letter actually came over for his appointment. But his friend Lord Burlington having neglected to notify the royal intentions, in proper time, to the Duke of Dorset, then Lord Lieutenant of Ireland, his Excellency was so offended at this disposal of the richest deanry in Ireland, without his concurrence, that it was thought proper not to press the matter any further.“ Die früheste darauf bezügliche Aufzeichnung in unserm Tagebuche lautet:

Tuesday, 22. February 1731/2.

I heard the mortifying news . . . . that Dean Berkeley has mist of the Deanery of Down by a villanous letter wrote from the Primate of Ireland, that the Dean is a madman and disaffected to the Government. Thus the worthiest, the learnedest, the wisest and most virtuous Divine of the 3 kingdoms is, by an unparallelled wickedness, made to give way to Dean Daniel, one of the meanest in every respect. There is no respect of persons in this world, where God sends his blessings on the unjust as well as just, but in the other world these things are made up.

Der Primas von Irland (Erzbischof von Armagh), von dem hier die Rede ist als dem Autor eines niederträchtigen Briefes, ist Hugh Boulter, bekannt als ein engherziger und boshafter Vorkämpfer der Whigs, der keine Gelegenheit versäumte, die Beförderung geborener Irländer zu verhindern[10]). Das war vermuthlich auch der Hauptgrund seiner Abneigung gegen Berkeley, die von Neuem zum Ausdruck kam in einem späteren Briefe Boulter's, in dem er sich über Berkeley's Ernennung zum Bischof von Cloyne also ausliess: „As to a successor to the Bishop of Cloyne, the Lord Lieutenant looks upon it as settled in England, that Dean Berkeley is to be made Bishop here on the first occasion. I have therefore nothing more to say on that point, but that I wish the Dean's promotion may answer the expectations of his friends in England.“ — Dean Daniel, von dem Lord Egmont hier in so wenig schmeichelhaften Ausdrücken redet, war schon einmal der Nebenbuhler Berkeley's gewesen, als dieser Dechant von Derry wurde; und wie süss ihm der jetzige Sieg schmeckte, kann man ermessen aus seiner damaligen

Wuth über seine Niederlage, die uns entgegentritt in einem gleichzeitigen (1724) ergötzlichen Privatbriefe, der meines Wissens noch ungedruckt ist, und aus dem ich einige Sätze einfüge:

I believe it may be wondered at in England that his Grace[11]) continues so long here, but the great number of livings and deaneries which have lately become vacant by death or promotions, have occasioned such variety of schemes that I believe his Grace has not been a little perplexed how to dispose of them, the legion of candidates being many, and very importunate, they certainly are good sollicitors, and were you sometimes at the Castle, it would make you laugh to see the whole Piazza crowded to that degree that Dr. Berkeley was ashamed to be seen among them and used to retire to the garden. 'Twas really comical to see long Northcote stalking, and little Shadwell walking about, whilst fat Dean Daniel was storming at Berkeley's having the Deanery of Derry, a man who, he said, had never declared himself, so that he could not tell what principles he held, where as himself had declared himself in the worst of times vehemently; which (to do him justice) he certainly did constantly twice or thrice every day in Lucas's Coffeehouse, Sundays even not excepted. He was inveighing bitterly one day in this manner to the Bishop of Ferns, who let him run on for about half an hour, and then whispered him in the ear: ‚Berkeley will have it for all that!' which made him rage ten times more." — Die nächsten Aufzeichnungen Lord Egmont's entwirren die einzelnen Fäden der in dieser Angelegenheit gegen Berkeley gesponnenen Intriguen:

Wednesday, 23. February 1731/2.

In my visit to Mr. Howard[12]) I complained heavily at the barbarity used by the Primate of Ireland against Dean Berkeley, on which he told me that one day, as he was alone with the late

---

[10]) Vgl. die vortreffliche Skizze der Geschichte von Trinity College von J. P. Mahaffy in der Jubiläumsschrift der Universität, „The Book of Trinity College", p. 56.

[11]) Der Herzog von Grafton, damals Statthalter von Irland.

[12]) Keeper of the paper office.

Duke of Devonshire, Lord Townshend came in, and passionately inveighed against the Primate, then Bishop of Bristol and Dean of Christchurch in Oxford, calling him beast and wretched fellow, who, being made Dean in order to strengthen the whig interest there, did nothing but laze away his time, and suffered the Tories to increase their power and numbers in that University. He lamented that such a blockhead was ever made a bishop, and the Duke of Devonshire lamented it too; but four days after he was made Primate of Ireland. The Duke told Mr. Howard, when next he visited him, his great surprise that my Ld. Townshend should think a beast and a blockhead fit to govern the Church of a whole kingdom, and assured him, he had no hand in it.

Friday, 25. February 1731/2.

Lord Pomphret told me in relation to Dean Berkeley's missing the Deanery of Down that it was the Lord Lieutenant who writ over that he was a madman, and highly disagreeable to all the King's best friends in Ireland. I wish the nation had been to be polled. My brother Percival told me that he heard it was Hoadly, Bishop of Dublin, who suggested this to the Duke, in order to serve that worthless man, Dean Daniel, and I doubt not but the Duke was willing to write this, seeing Dean B. did not sue for Down by his Canal.

Der hier genannte Erzbischof Hoadly von Dublin war ein Bruder des Bischofs von Salisbury, von dem wir wissen, wie missgünstig er unserem Philosophen war. Stock erzählt von Disputationen zwischen Clarke, Hoadley, Sherlock und Berkeley vor der philosophisch interessirten Königin Caroline, die bekanntlich an der Correspondenz zwischen Clarke und Leibniz lebhaften Antheil nahm: „Clarke and Berkeley were generally considered as principals in the debates that arose upon these occasions; and Hoadly adhered to the former, as Sherlock did to the latter. Hoadley was no friend to our author: he affected to consider his philosophy, and his Bermuda project, as the reveries of a visionary. Sherlock (who was afterwards Bishop of London) on the other hand, warmly espoused his cause; and particularly, when the

Minute Philosopher came out, he carried a copy of it to the Queen, and left it to her Majesty to determine, whether such a work could be the production of a disordered understanding.“ Und wie die Königin über den „Minute Philosopher“ (ein Nebentitel des „Alciphron“) dachte, erzählt Mary Granville[13]): — — — — „with which Caroline was so pleased, that she had him promoted to the Bishopric of Cloyne“, — eine Ernennung, von der wir bald hören werden. An alle diese Dinge werden wir erinnert durch Lord Egmonts nächste Aufzeichnung:

Sunday, 27. February 1731/2.

Dean Berkeley, Dr. Courayer[14]), and brother and sister Percival dined with me. The Dean told me it was the Ld. Chancellor Hoadly, Archbishop of Dublin, and the Primate, who put the Duke of Dorset on writing the letter against him, which lost him the Deanery of Down, and that they also writ particularly against him, going so far as to affirm that it would embarrass his Majesty's affairs, were he appointed to it. The Dean added that he was much obliged to his friends here for resenting the matter so warmly, and that the Queen had said, upon the arrival of those letters, that she must then provide for him in England. My sister Percival said that the Dean's book against the freethinkers[15]) was the discourse of the Court, and that yesterday the Queen publicly commended it at her drawing-room.

After dinner I went to the King's Chapel, where I expected to meet the Bishop of Salisbury, brother to the Archbishop of Dublin, and resolved to show my resentment at ye usage given Dean Berkeley. Dean B. went to ye Chapel and sat over against us I said to the Bishop: „Yonder is one of the worthiest, most learned, and most unexceptionable men in the three kingdoms, who has met with the wickedest usage that ever was heard of.“ — „Who is that?“ said the Bishop. — „Dean Berkeley“, said I. — „What

[13]) a. a. O. II, 295 Anm.

[14]) Pierre François Le Courayer (1681—1776), wegen seiner Vertheidigung des anglikanischen Episkopalismus von Jesuiten und Jansenisten verfolgt, flüchtete nach England, wo ihn Lord Egmont mit offenen Armen empfing.

[15]) „Alciphron“, — s. o.

usage has he met with?“ replied the other. — „He has been, said I, defeated of the Deanery of Down by malicious letters writ from Ireland.“ — „What was writ?“ said he. — „That he is a madman and disagreeable to the King's friends in Ireland, and this by persons who do not know the Dean.“ — „If they did not know him“ (said he) „they did wrong; but who writ them?“ — „My Lord“, replied I, „I know the thing to be true, and I know the Dean; and their wickedness must be answered for in Heaven.“ — The Bishop then said, I mistook the matter, that indeed the Dean had made the first application on this side, but the preferment of Dean Daniel to Down was a regular scheme, sent over from Ireland, and the King immediately complied with it from a resolution he long had taken, to prefer Dean Daniel, who was a worthy person and had spent 1400 £ in defending the King's right to a presentation[16]). I replied that I had nothing to say against Dean Daniel, but that the methods to serve him by taking away Dean Berkeley's reputation were wicked and unpardonable. The Bishop replied, Dean B. had done himself a great deal of hurt by undertaking that ridiculous project of converting the Indians and leaving his Deanery, where there was business enough for him to convert the Papists, and that his Bishop had writ to him and laid it on his conscience to return home, which he did not comply with. I answered that many wise and good men differed with his Lordship in opinion concerning that design. His Lordship said he knew not one wise man approved it. I answered the House of Commons had approved it and addressed the late King to encourage it, and that the Ministry promoted it, and both the late King and the present had approved it, by granting the Dean a charter and 20000 £ to carry it on, though the money is not paid. The Bishop answered all that was done out of regard to the man, not the design. That his Lordship had spoke with Governor Hunter[17]) who

[16]) Von der Krone war Daniel, vom Erzbischof war Nath. Whaley zum Rector of Armagh ernannt worden; es folgte ein langer Prozess, den W. gewann. — Cotton's Fasti III, 375.

[17]) Robert Hunter (†1734) machte 1709 den Vorschlag, die protestantischen Flüchtlinge aus der Rheinpfalz, die der englischen Regierung Sorge machten,

told him Bermuda was the most improper place the Dean could pitch on for settling his College. I answered that did not prove ye design in general was a bad one, but I knew why Hunter disapproved Bermuda; it was because he would have had him settle it in New York, as the governor himself told me. This discourse between us was while the lessons were reading.

Die nächste Aufzeichnung ist in ihrem ersten Theile von erheblicher Wichtigkeit, denn sie verräth uns, dass Berkeley der Verfasser eines anonym erschienenen, gegen die Jakobitischen Umtriebe gerichteten Pamphlets war. Er bekannte sich zu demselben, um sich endlich von dem Verdachte zu reinigen, dass er selbst Jakobitischen Neigungen huldige, einem Verdachte, der ihm angehaftet und geschadet hat von seinen Universitätsjahren an: Trinity College galt als ein „nest of Jacobites", und Berkeley's Eintreten für „passive obedience" schien ihn selbst zu einem solchen zu stempeln. Ich lasse den Text der bereits 1715 erschienenen kleinen Flugschrift in Absatz II folgen, — auf Grund eines Exemplares der Originalausgabe. Sie ist für den Philosophen in mehrfacher Hinsicht charakteristisch; aber ein näheres Eingehen hierauf, sowie auf seine Stellung in dieser Frage überhaupt, muss ich auf eine spätere Gelegenheit verschieben. — An die hierauf bezügliche Notiz schliesst sich eine andere, welche das Karolina-Project betrifft. Wir ersehen daraus, dass Lord Egmont in seiner Hoffnung, einen Theil der für Berkeley's College bestimmten Subscriptionen für diesen Zweck zu erobern, weniger glücklich war, als in der anderen auf die Hälfte des von der Regierung bewilligten Geldes, die er thatsächlich erlangte[18]).

Tuesday, 14. March 1731/2.

I staid at home all day because of my cold. Dean Berkeley came to see me. I promised to see the Bishop of London and let him know in justification of the Dean's affection to the government, that when king George I came to the crown, and the Tories began

am Hudson anzusiedeln. Zum Gouverneur von New-York ernannt, führte er im folgenden Jahre diesen Plan aus.

[18]) Vgl. Stock, Memoirs etc., 2. Aufl. (1784), p. 24.

to foment a rebellion, he published a pamphlet entitled „Advice to the Tories who have taken the Oaths“, wherein he laid it on the conscience to acquiesce in ye present government and be dutiful subjects, which was a step that a disaffected man or who had any hopes of preferment by a change of the then government would never have taken, but it was a couragious and honest comportment.

I asked him, if, having laid aside his Bermuda scheme, he would care to turn over to our Carolina Settlement some part of the subscriptions that were made to his scheme, believing that he might influence many of the subscribers to bestow their intended gifts to what other good project he should recommend to them. He replied that many of his subscribers had desired him, in consideration of the charges he had been at, in carrying on his own design, to accept their money as a present to reimburse himself, but that he had refused it, only recommended to them the letting their subscriptions go to the support of a College in Connecticut[19]), erected about 30 years ago, by private subscription, which breeds the best clergymen and the most learned of any college in America. That the clergymen who left the Presbyterian Church and came over to ours last year, were educated there, that, as this College or rather Academy, came nearest his own plan, he was desirous to encourage it, and having already proceeded so far as to recommend it to his subscribers, he could not do the thing I desired of him.

He then told me that the government were intending to provide for him in England, to which I said I knew nothing they could give him equivalent to his Deanery in Ireland, except the Deanery of Paul's, which is generally held in commendum, or an English Bishopric. That, as to the lesser matters, he should consider he was married, had a child, and might have more, which he was bound to provide for, and that his scheme had hurt his private fortune. He replied that, if the government gave him the Deanery of Canterbury, when vacant, he would accept it though but 800 £

[19]) Yale.

a year, provided he had a promise of some prebendary annexed to it. I told him it was dangerous depending on promises, but he said he would risk that.

Die nächsten Eintragungen können ohne weiteren Commentar folgen.

Wednesday, 15. March 1731/2.

I visited . . . . the Bishop of London[20]), to whom I expressed my great abhorrence of the usage Dean Berkeley met with. The Bishop said the usage was abominable, and he pitied the Dean, who is in a bad situation, for he seems totally averse, nay fixed upon not going to Ireland, and yet cannot see what can be done for him in England: for to make him an English Bishop would be impossible: it would revolt all the clergy of England, besides the nobility, who have friends to promote, would effectually oppose it, and there is not zeal enough in the ministry to do so much for the Dean. Then, as to Deaneries, there are very few are equivalent to his Deanery of Derry, and those that are, he would not get for the same reason he would not get a Bishopric. That Durham is worth 1500 £ a year, St. Paul's held in commendum and will be always disposed of to a favourite. That Canterbury is but 750 £ per annum, but the possessor will at all times have other good preferments which will engage him not to leave his native country for a bishopric in Ireland. That Salisbury is 600 £ a year, but the present possessor Dr. Clark, having with it two other good livings, will not quit his prospect of rising in England to be an Irish Bishop. The like ought to be said of Dr. Gilbert, Dean of Exeter, who is besides Clerk of the King's Closet, and in expectation of succeeding to the Bishopric of Exeter. That the Deanery of York is in the hands of Dr. Osbaldeston, a gentleman of that county, who has two other livings, and in expectation of succeeding to a great estate. That, in a word, no clergyman who has interest or pretensions to be advanced in England, will go to an honourable banishment in Ireland, and that, if Dean B. waits in hopes of such an opportunity, he would wait for an

[20]) Gibson, — s. o. S. 4.

uncertainty, and though he should succeed and get a deanery, it would never be made up an equivalent for the loss of his Deanery, but it is a question if the Dean can be allowed to be so long absent from his duty, as such an expectation will require. I replied that, by what I could find, Dean B. had no ambition to be a Bishop in either kingdom, that his view in asking the Deanery of Down was twofold and both very reasonable, namely that he might have gone over with a mark of this Majesty's good countenance to him, and in a reasonable time repair his private fortune, which, by the prosecution of his design of settling a college in Bermudas and the defeat thereof had suffered. This the Deanery of Down would have done, being 200 £ a year more worth than that of Derry. That since the wicked letter writ against him from Ireland, representing him a madman and disaffected to the government, it was become more necessary for him to insist on some mark of His Majesty's favour, to clear his reputation in those respects, and that his friends who knew his principles and conversation, could not but earnestly permit. That for myself I had known him 25 years, and could say many things in justification of his zeal for the government: particularly that the year king George I. succeeded to the crown, when the Tories and Jacobites were laying that scheme for a rebellion, which broke out soon after, he writ a pamphlet entitled „Advice to the Tories who have taken the Oaths", wherein he laid it on their conscience to behave like good subjects, and used other prudential reasons, which exposed him to all the malice of the adverse party, and had effectually ruined him, if they had prevailed. That nevertheless he boldly declared himself at that critical juncture, when few others would venture to do so. That as to his being a madman, I would only have those who take the report lightly up, read his late book against the freethinkers. That I could not but be astonished at the character writ of him in Ireland, and transmitted over to defeat him of his pursuit, when as it was false in fact, so they who did write, could not possibly know him, he having been 7 or 8 years out of Ireland, but I would engage that, if the Kingdom had been polled, 99 in 100 would have tesified for him, and

that, if it were practicable, every grand jury there would do the same. That it was a mean unworthy thing to injure his reputation for the sake of serving Dr. Daniel or any other person; lastly that it is very unfortunate that 2 or 3 Bishops there (whom I named the Primate and Archbishop of Dublin) should make schemes for Irish preferments.

The Bishop replied that he did not know of any letter written from Ireland, but by the Lord Lieutenant, who did indeed represent him as a madman, and a person disagreeable to the kingdom, but said nothing against his affection to the government. But it was the Bishops I mentioned and the Lord Chancellor who so informed my Lord Lieutenant. That as to any discourse of his disaffection, it proceeded from the answer my Ld. Wilmington (Lord President)[21]) made to his Majesty, who, asking him what reason the kingdom of Ireland had that the Dean should be disagreeable to them, replied he could not tell unless that he was very great with Dean Swift. But to bring the matter to a point, continued the Bishop, I see no way to do for the Dean, but to make him a Bishop in Ireland, which can only be done by his going over to his Deanery, with assurances from hence of his being made one when a vacancy happens, or to make Dean Daniel a Bishop and let Dean Berkeley succeed him in Down.

I replied, assurances from hence of making Dean B. a Bishop were absolutely necessary to his going over, that his reputation might be retrieved, but how to get those assurances is the question; for I feared those who had writ against him, would not be thought to eat their words, and the same objection against translating him to Down would lie against making him a Bishop. The Bishop replied it was true, and therefore, when in Ireland, he should endeavour to get the good opinion of those who now were his enemies, that if they could not be brought to recant openly, they might be induced to sit silent and not oppose His Majesty's good disposition, which my Lord Wilmington was able and the proper

---

[21]) Er war 1730—42 Lord President of the Council und wurde 1742 Premier-Minister.

man to compass. I answered it was a hard chapter for a person of so much innocence, merit, and sufferings to court his enemies, which persons of their character would expect he should do by servile, unworthy behaviour towards them. The Bishop said that might be avoided by instructions from hence. He then said, he neither thought well of the Primate nor Archbishop of Dublin; that with the former he corresponded very little, having been used so basely by him in breaking his word which he had given, to recommend the Bishop of Lichfield and afterwards recommending Dr. Hoadly, and that he had no correspondence at all with Archbishop Hoadly, whose preferment to Dublin he had openly opposed with all his might.

Thursday, 16. March 1731/2.

From there I went to the house where seeing Sir Robert [Walpole] I asked him, if Dean Berkeley's disappointment proceeded from any ill opinion of his loyalty to the present government. He answered, No, but it was entirely owing to the Duke of Dorset and Lord Wilmington.

Hier enden Lord Egmont's Aufzeichnungen, soweit sie auf die uns beschäftigende Angelegenheit Bezug haben. Es ist sehr interessant, mit ihnen einen Brief Lord Wilmington's an den Herzog von Dorset zu vergleichen, der bisher den Biographen Berkeley's entgangen ist[22]). Er ist datirt am 15. Februar 1731/2 und hat folgenden Wortlaut:

„I had the honour of yr. Grace's letter of ye 3 rd inst. on Wednesday last, and the next morning I went to Sir Robert Walpole, who, as soon as I mentioned the affair of the Deanery of Down, told me that an application had been made by two Bishops to the Queen for Dean Barkeley, and that, before it was settled, application had come from Ireland for Dean Daniels. Tho' I mentioned this shortly, it was attended with a great many circumstances, and a long detail quite unnecessary to repeat. When Sir Robert, on reading yr. Grace's letter, came to the part where

22) Das Original in der Sammlung von Mrs. Stopford Sackville, Drayton House, Northamptonshire.

yr. Grace says that Dean Barkeley was looked upon as a madman, he said he always thought so, and had always said it, where it was proper. He desired me to assure yr. Grace that he had never in any instance interfer'd with yr. Grace's administration in Ireland, and had used his best endeavours, that if this Deanery had been disposed of to any other person than Dr. Cary, that the declaration of it might be defer'd till yr. Grace's return to England. Upon my asking him, if the Duke of Newcastle had any part in the recommendation of Dean Berkeley, he assured me, he had not, but thought, he was to blame only in not expediting the affair on his receipt of your letter, and consequently, by his dilatoriness, giving time for other applications to be made.

„I went the same day to St. James's in order to have waited on the Queen, but the King was come upon the Queen's side, that I could not see the Queen that day. On Friday the Pension Bill was expected in the House of Lords, which prevented my being at St. James's that day. On Saturday I endeavoured to see the Queen, but was prevented by the same reason I was on Thursday. The Queen spoke to me in the Circle and ordered me to attend her on Monday. Accordingly I waited on her Majesty yesterday who was graciously pleased to tell me that she had, on the application of two bishops, spoke to the King for Dr. Barkeley, but as the King gave her no answer, she looked upon the matter to be undetermined, and that, tho' she looked upon herself to be so far preengaged for Dr. Barkeley, that she could not appear for any other person, yet she would rest it then and not speak to the King any more about it. I asked her Majesty's leave to lay yr. Grace's letter before the King and that I might lay the due stress on that part of it, in which yr. Grace says that Dr. B. is very particularly disliked by all the King's friends in Ireland. Having her Majesty's leave, I immediately went on the King's side, and as soon as I came into the closet, I acquainted his Majesty with the contents of yr. Grace's letter as aforesaid. The King told me that that affair was now all over, for he had just then had letters laid before him from yr. Grace with an account of the Bishop of Meath's death and your

recommendations for a succession in the Bench of Bishops which his Majesty thought to be very reasonable, and tho' he had not yet absolutely determined, yet he believed he should comply with it. However I thought it not improper to insist on that part of yr. Grace's letter I mentioned, and, at the same time, to enlarge on the hardships Dean Daniel had gone through in the cause between him and Whaley. Thus yr. Grace sees that, tho' I can say nothing positively, yet it seems as if this affair would end as yr. Grace could wish.

„As the King was going to the Queen's side, after I came out of the closet, he called me to him and told me, he had observed with great satisfaction the prudence of yr. Grace's recommendations, and that you had always recommended such persons as he should have chosen himself."

Es folgen nun in Lord Egmont's Tagebuch zahlreiche Notizen, die von Besuchen und Gegenbesuchen berichten und sonst das intime Verhältniss zwischen beiden Familien zeigen. Von ihnen seien nur zwei angeführt. Grösseres Interesse hat die dritte hier folgende Aufzeichnung, deren Auslassungen über das Verhältniss zwischen Regierung und Universität uns einigermassen modern anmuten.

Wednesday, 12. July 1732.

Dean Berkeley and his lady dined with me. This being my birthday, on which I am 50 years old, my children kept it as usual by dancing and masquerade habits.

Saturday, 14. April 1733.

This morning my daughter Katherine was married to Mr. Hanmer at Spring-garden Chapel by Dean Berkeley.

Tuesday, 22. May 1733.

Dean Berkeley and Dr. King, a Senior Fellow of Dublin College, dined with me. They came to advise about applying for new statutes for preserving the books of the library, and some others thought necessary for the better government and honour of the College.

I gave Dr. King my opinion, that it was a dangerous thing for them to meddle in, because if once they come to altering or procuring new statutes, the Crown which always takes advantage in such matters, will probably increase its power over them, and add something they may not like; or they will give their visitors a greater power, one of whom (the Archbishop of Dublin, Dr. Hoadly) they do not think their friend.

Dean Berkeley was of the same opinion, and Dr. King concluded that he would write to Ireland to acquaint them with the objections he met with from gentlemen on this side and receive their commands a second time, before he delivered the Lord Justices' letters to the Lord Lieutenant in this behalf.

Dean Berkeley made me an offer to lend me 3000 £ Irish at 5% Irish: or the value thereof English money at the like Interest English, which I accepted, and am to prepare a draft of mortgage.

Diese letztere Notiz wird illustrirt durch folgenden Satz in einem Briefe Berkeley's an Thomas Prior vom 1. Mai 1733: „Let me hear if you know any fair man, of a clear estate, that wants two or three thousand pounds at $5^1/_2$ per cent on mortgage"[23]). Das Geschäft wurde mit Lord Egmont abgeschlossen, und erst Ende des Jahres 1746 wurde das Geld zurückgezahlt. — Die auf unsern Philosophen bezüglichen Notizen Lord Egmont's werden immer spärlicher und verstummen mit seiner Ernennung zum Bischof von Cloyne in Irland und seiner bald darauf folgenden Abreise dorthin. Nur noch die auf die eben erwähnte Rückzahlung der Hypothek bezügliche Notiz findet sich nach dem langen Zeitraum von 13 Jahren. Ich schliesse hier mit den auf die Ernennung zum Bischof von Cloyne bezüglichen Aufzeichnungen.

Wednesday, 16. January 1733/4.

This morning I visited Dean Berkeley to congratulate him upon being designed Bishop of Cloyne in Ireland, but he was not at home.

---

23) Fraser a. a. O. (1871) p. 207.

Thursday, 17. January 1733/4.

At my return home to dinner, which was between 5 and 6, I found Dean Berkeley, who acquainted me that this morning he kist the King and Queen's hands for the Bishopric of Cloyne, which gave me inexpressible pleasure, for besides that he is my intimate friend, my estate is in his diocese. The Bishop of London told me the Bishopric was designed him a week ago and that there was no doubt of it, the Duke of Dorset having recommended him from Ireland, Sir Robert Walpole consenting, and the Queen and Lord Wilmington and himself very much approving it. The Bishopric passes for £ 1300 a year, but is effectually 1100 £, and has a good house on it.

Thursday, 18. April 1734.

I waited on the Bishop of Cloyne to present him to Sir Robert Walpole upon his going for Ireland.

II.

Ein bisher unbekanntes politisches Pamphlet Berkeley's[24]).

Advice to the Tories who have taken the Oaths.

En dextra, fidesque! Virg.

(London, printed by R. Baldwin; and sold by R. Burleigh in Amen-Corner. 1715. Price Three Pence.)

[5] The Wickedness of the Times hath been a just Complaint in all Ages, Passion having been ever powerful and on the side of Vice, which is the greatest Enemy to Religion. But in the present Age, Vice and Scepticism join their Forces to destroy Christianity. If Men were wicked in former Times, their Wickedness was attended with Remorse [6] and Shame. But now they are openly and couragiously wicked, being so upon Principle, and endeavouring to support themselves by Argument, and by the general Example of the Age. Whatever may occasion this Growth of Impiety, the Zeal you at all Times express for the Church, en-

[24]) S. o. S. 303.

courages me to think your Endeavours will not be wanting to put a Stop to it: At least, it is to be hoped, that you will avoid being your selves instrumental to the propagating so great an Evil.

Two Things there are which influence a Man with a Regard for Religion; a Sense of its Truth, and a Sense of its Usefulness. The first of these can affect those alone who really are Christians: The latter may have a more extensive Influence, and cause even Infidels to pay an outward Respect to that whereon they apprehend the common Welfare to depend. In proportion as you lessen either of these Motives, you do a manifest Disservice to Religion. But your being at any Time guilty of Sedition or Rebellion against that Sovereign to whom you have sworn Allegiance, will very [7] much contribute to make both lose their Force upon the Minds of Men. For, If the Christian Religion doth not restrain Men from wicked Actions, such as Fraud, Violence, Perjury, and the like, how is it useful to Mankind? Or if it doth, how can you pretend to believe it, and at the same Time act in direct Opposition to its Precepts? And what Thoughts will other Men be tempted to have of Religion, when its great Assertors shall show themselves to believe nothing of what they assert?

I have neither so ill an Opinion of you, nor so good a one of your Adversaries, as to believe every Thing which they report to your Disadvantage. But as it is now the general Discourse and Suspicion, that many of you who are bound by the most solemn Oaths to be true and faithful Subjects to King George, do nevertheless, contrary to those Oaths, endeavour to undermine his Government, and introduce that of the Person whom you have abjured; I thought it my Duty to dissuade you from so infamous a Practice, not with any Intention to fix [8] the Scandal, but to remove the Cause of it, if there by any on your Side; or, if there be not, to prevent your being provoked to deserve it by the unmerited Censures and Reproaches of your Enemies.

Those among you who remain firm to the Allegiance you have sworn, cannot be displeased that I endeavour to make others like your selves: And if this Paper fall into the Hands of any who have betrayed Faith, Honour and Religion, their own Con-

science will be the best Justification for making it Publick; I shall, therefore, not as a Politician who is carrying on a private Scheme for the Interest of any Prince or Ministry, but as a Christian, who intends the Advancement and Honour of Religion, proceed to lay before you the ill Consequences, which the Violation of your Oaths is like to have upon that Church for whose Interest you profess so great Concern.

It is plain then, that the publick and avowed Breach of your Oaths would prove the greatest Injury to the Church. [9] inasmuch as it would be destructive of all Religion. If Oaths are no longer to be esteemed sacred, what sufficient Restraint can be found for the irregular Inclinations of Men? Common mutual Faith is the great Support of Society; and an Oath, as it is the highest Obligation to keep our Faith inviolate, becomes the great Instrument of Justice and Intercourse between Men. Whatever, therefore, lessens the Sacredness or Authority of an Oath must be acknowledged at the same time to be highly detrimental both to the Church and the Commonwealth.

Men, by concealing other Crimes, may prevent the Scandal of them; but the Perjury of those who should attempt to subvert the Government is an avowed and open Crime. Other Crimes may admit of some Diminution, either on account of the Inconsiderableness of their Object, or the Infirmity which attends the Commission of them: But this is a Crime of the highest Nature, not only as it affects the Person of the Prince under whose Protection we live, but as it is in a peculiar Manner, above [10] other Crimes, an Insult on the Deity itself. State-Perjury doth not spring from a sudden Gust of Passion; it is no sensual Vice to which you are stimulated by the Frailty of the Flesh. It is a cool deliberate Crime, and sheweth a stedfast Resolution to do Evil without Regard either to God or Man.

It may, indeed, seem needless to use any more Arguments in order to convince you, either that the Cause of Virtue and Religion is likely to suffer by the common Practice of Perjury and Breach of Faith, or that the Interest of the Church is inseparable from the Interest of Religion. But I shall insist further on a

Point which, how clear soever, is not much attended to. It cannot be denied, that the visible Interest of the Church depends upon her Credit and Reputation; which Men will be apt to measure by the Reputation of those who stand up most zealously in her Defence. If therefore you, who would be thought true Sons of the Church. and warm Assertors of her Priviledges, should lose your own Credit by Perfidiousness and Perjury, how great a Blemish will you [11] throw upon her? How must the Honour of the Church of England sink in the Opinion of those among us who are already hardly Christians, when they see the basest Immoralities practiced to promote her Interest? There are too many who cannot or will not be at the Pains to inquire into the Merits of the Cause; but, judging only by Appearances, will, from the Lives of Churchmen, form their Idea of the Church itself. Consider therefore what Scandal you give, and how far you participate the Guilt of these Men, whom you encourage and harden in their Contempt of the Church, by making her a Pretext for Hypocrisy and Prevarication.

Besides, you are to reflect that the Ills of the Rebellion are certain, but the Event doubtful: And considering the Disadvantages the Rebels must lie under, you ought in Reason to apprehend the worst. In case therefore of a Defeat, what Quarter are you to expect, I will not say for your selves, but for that Church whose Interest you interweave with your own? One Thing is evident, that if the Rulers among [12] the Whigs are, what by many of you they are represented to be, disaffected to the Church of England, they will then have the fairest Pretext, as well as Opportunity, to destroy her. It may be thought necessary to bind those who call themselves the Church-Party with something stronger than Oaths. Dicta nihil metuere nihil perjuria curant. And with the same Iniquity that her Name was used to sanctify the wicked Actions of her Children, may their Wickedness be then made use of in order to throw an Odium upon her. This is Argumentum ad Hominem, and should influence those among you who are forward to think the worst of your Adversaries. What Thoughts or Resolutions the Whigs may have with regard

to the Church, I know not: But I am sure they give her the deepest Wounds who dishonour her by her Friendship; who would be thought zealous to promote her Interest, at the same Time that they deny her Power in their Lives and Practices.

[13] That which, in the Eye of Reason, gives any Church or Religion the Advantage above others, is the Influence it hath upon the Lives of its Professors. It is upon this foot that the Church of England, ever espousing the Cause of Virtue, Loyalty, and all Things laudable, in opposition to Libertines, Rebels, and Fanaticks, hath maintain'd her Credit and Esteem with wise Men. And if we are really concern'd to support her Honour, the right Way is to put her Principles in practice, to be true to our Oaths and Engagements, and live in every respect as becometh peacable and loyal Subjects. The Dissenters have been a long time stigmatiz'd for Men of no Loyalty, nor acting upon Principle, but govern'd by the narrow unsteady Views of Passion and Interest. But will not the Satyr be doubly keen upon our selves, if ever we are found guilty of those very Things that we so heartily condemn in others?

It is no easy matter to find out Evasions in so plain a Case; and yet it can hardly be suppos'd that a Man, who has [14] any Sense of Religion, should commit Perjury without some Salvo to his Conscience. Perhaps you will say, that if it be never lawful for a Subject to break his Oath of Allegiance to the King, then the Revolution cannot be justified. Or, if it may sometimes be allow'd, why not now as then? I answer, when any Person, by Forfeiture or Abdication, loseth Dominion, He is no longer Sovereign: Now the Subject swore Allegiance to the Sovereign, and not to the Person: When therefore the Person ceaseth to be Sovereign, the Allegiance ceaseth to be due to him, and the Oath of course to bind. In the Judgment of most Men this was the Case at the Revolution. But nothing like this can be pretended now. King George legally administers that Government to which he came with the joint Consent and Acclamations of his People; there being nothing done by which he is less King now than he was at the time you swore to him: And consequently there can

be no Parallel between the Revolution and the present Case. I will not undertake to justifie every thing that is now done in point of [15] Policy; but neither will impolitick Measures justify Subjects in taking the same Steps they formerly did on the score of illegal Measures. It is one thing to subvert a State, and another to turn out a Ministry.

If you should have the Hardiness to object, that King George is in truth no rightful King; and that therefore you are not obliged to pay Obedience to him: I ask, how you came then to acknowledge him and swear to him as rightful King? You will surely be ashamed to own, that in so doing you acted against your Opinion; or that since that time your Eyes have been open'd, by the Disgrace of Friends, or the Loss of an Employment. But though we should grant that he had originally no Right to the Crown, yet when a Prince is once in Possession of it, and you have sworn Allegiance to him, you are no longer at liberty to enquire by what unrighteous steps he might have obtain'd it. But there is nothing of that so much as suspected in the present Case; it being known to every body that King George [16] came to the Crown without Force or Artifice, meerly in Compliance with the Laws of the Land, and the unanimous Request of his People.

To determine the Rights of Princes is a difficult Point, as requiring more Skill in the Laws, more Knowledge of particular Facts, more Leisure, and more Understanding than most Men are Masters of. But it is an easy matter to know the Obligation and plain Sense of an Oath. You know evidently that you have sworn to King George, and abjured the Pretender, and that you onght not to forswear yourself. But, Do you as evidently know that Hereditary is preferable to Parliamentary Right, and that the Hereditary Right belongs to the Pretender? If you do not, as I am sure you cannot, why will you violate the plain manifest Duties of Religion, under pretence of observing what is at best but obscure and dubious? But though the Pretender's Right to the Crown were never so clear, it would not therefore be a clear Point that you

tought to be assisting to him. On the contrary, it would be [17] clear that you ought not, since you have sworn that you would not.

I must repeat to you, that what hath been said was not done with a Design to spread or confirm the Reports of your Adversaries; but only to contribute, so far as in me lay, to remove or prevent any Occasion of them. Least of all was it my Intention to insinuate any thing dishonourable of the Clergy, for whose Character I have a high Respect, and whom I verily take to have been injured by the Reports of warm Men. I shall say no more, but leave you to consider the Oaths which you have taken[25]).

[25]) Es folgen hier im Originaldruck (p. 18—23) die beiden in Frage kommenden Eidesformeln (of Allegiance to king George, of Abjuration to the Pretender „James III"), auf deren Abdruck an dieser Stelle verzichtet werden darf.

IX.

Der Dichter des in uigurisch-türkischem Dialect geschriebenen Kudatku bilik (1069—70 p. Chr.) ein Schüler des Avicenna.

Von
Dr. med. **Otto Alberts**, prakt. Arzt in Berlin.

Nachdem ich in dem kürzlich erschienenen Schriftchen[1]) „Aristotelische Philosophie in der türkischen Litteratur des 11. Jahrhunderts. Neue Folge" in, wie ich glaube, überzeugender Weise nachgewiesen habe, dass der Inhalt des Kudatku bilik eine Staatslehre in Aristotelischem Sinne ist, will ich hier klarzustellen suchen, dass der Verfasser dieses Werkes ein — unmittelbarer oder mittelbarer — Schüler des ibn Sina gewesen ist.

Bevor ich indessen mit der Erörterung beginne, möchte ich es mir nicht versagen, für die arabischen Philosophen gegen die einseitigen Vergötterer griechischer Philosophie und Kultur eine kleine Lanze zu brechen, gegen alle diejenigen „Kenner", welche für den Orient und seine Kultur nur ein geringschätzendes Achselzucken zu erübrigen pflegen. Freilich macht man nicht mit Unrecht den arabischen Philosophen den Vorwurf, dass sie von dem Bilde eines Plato und Aristoteles oft karrikirte und immer schattenhafte Bilder entworfen haben: darf man ihnen deshalb jede kulturelle Bedeutung absprechen? Was würde man von einem Geologen halten,

---

[1]) Halle a. S. 1900.

der, ohne Verständniss für das ganze Gebiet seiner Wissenschaft, sich nur mit dem Studium der Edelmetalle beschäftigen wollte, von einem Zoologen, der seine Forschungen auf die Säugethiere beschränken, von einem Botaniker, der lediglich die Familie der Rosaceen mit seinem Interesse beglücken wollte, oder von dem Arzt, der in das Verständniss der Entwickelungsgeschichte des Menschen eindringen, dabei aber Miss- und Hemmungsbildungen ausser Acht lassen wollte? Könnte auch nur einem dieser Forscher der Vorwurf der Einseitigkeit erspart bleiben? Hat der Fluss wissenschaftlich nur dann eine Bedeutung, wenn er seine Fluthen dem Meere zuwälzt, nicht aber, wenn er, träge dahinschleichend, in der unendlichen Wüste versandet? Muss der Biologe, der das Gesetzmässige des gesammten anorganischen und organischen Lebens zu erforschen trachtet, auf hoher Warte stehen, um einen möglichst grossen Gesichtskreis überschauen zu können, so müssen Kulturhistoriker und Philosophen mindestens ebenso hoch stehen, sollen sie nicht Gefahr laufen, neben dem Grossen den Werth des Kleineren zu unterschätzen. Ich möcht nicht missverstanden werden. Wie Goethe sich räusperte und wie er spuckte, soll nicht Gegenstand der Goetheforschung sein: einen ausgezeichneten Denker wie Avicenna, den L. Stein[2]) mit Recht den Mittelpunkt der Wissenschaft des Mittelalters nennt, soll man nicht als quantité négligeable betrachten lediglich deshalb, weil etwa seine Lehren abgeblassteste und entstellteste Ausläufer der griechischen Philosophie sind.

Avicenna starb 1037. Da das Kudatku bilik[3]) im Jahre 462 d. H. = 1069—70 n. Chr. gedichtet wurde, d. h. 32—33 Jahre nach seinem Tode, so kann zunächst der 51jährige[4]) Dichter, der bei Avicennas Tode 18—19 Jahre alt war, der Zeit nach sehr wohl noch ein unmittelbarer Schüler des Avicenna gewesen sein, zumal, wenn man bedenkt, dass bei orientalischen Völkern geistige Reife durchschnittlich in ein jugendlicheres Alter fällt, als bei uns. Aber auch in räumlicher Beziehung verbietet sich diese Annahme

---

[2]) Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber. (Archiv. f. Gesch. d. Philosophie. XII. Band 4. Heft, p. 395).

[3]) Manuscript S. 183, 28a und 185, 3a.

[4]) eod. l. S. 22, 22a.

durchaus nicht. Buchara — im 10. und 11. Jahrhundert Brennpunkt aller wissenschaftlichen Bestrebungen und Hochburg des Islam in Centralasien — erfreut sich einer so günstigen Verkehrslage (die Entfernung Kaschgar-Buchara entspricht etwa der Entfernung Berlin-Rom), dass es nicht auffallen kann, wenn Jusuf, der vornehme junge Uigure, welcher später das Kudatku bilik schreiben sollte, schon hier als Schüler zu den Füssen Avicennas gesessen hätte; war es nicht in Buchara, so jedenfalls auf einer der anderen Stationen, die Avicenna auf seinem bewegten Lebensgang zu durchschreiten hatte.

Wir wissen, dass bei den orthodoxen Sunniten sämmtliche Schriften des Avicenna im Geruch der Ketzerei standen; in der Wahl seiner Schüler und bei Verbreitung seiner Lehren musste er demnach mit grosser Sorgfalt zu Werke gehen, und die gleiche Pflicht erwuchs auch seinen Schülern. Finden wir nun, dass unser Dichter dieselbe Vorsicht anempfiehlt, dass er[5]) Aufbewahrung seiner Schrift an sicherem Ort gebietet und Mittheilung seiner Lehre an ungeeignete Leute verbietet, so dürfen wir annehmen, dass er sich in ähnlicher Lage befand, was wiederum den Rückschluss auf einen directen Zusammenhang mit ibn Sina nahelegt. Letzterer[6]) hat schon im Alter von etwa 16 Jahren eine Schrift des Sassaniden Chosrau I (Chosroës) mit dem Beinamen Anôscharwân „der Selige“ aus dem Pehlewi ins Persische übertragen; es ist dies derselbe den Musen ergebene Fürst, dessen Lieblingsschriftsteller Plato und Aristoles waren, und von dem, Agathias[7]) zufolge, nicht nur die Perser, sondern auch einige Römer glaubten, ὅτι δὴ ὅλον τὸν Σταγειρίτην καταπιὼν εἴη. Lesen wir, wie unser Dichter[8]) denselben Fürsten, türkisch Nuschirawan genannt, als Gewährsmann für die hohe Bedeutung citirt, welche er dem weiter unten zu besprechenden uġusch und bilik beimisst, so ist uns eine weitere Beziehung zu ibn Sina gegeben, die an charakteristischem

[5]) S. 5, 5 und S. 5, 12—14. Vgl. auch erste Hälfte meiner citirten Schrift. Halle a./S., 1899, p. 18.

[6]) Landauer, S. die Psychologie des ibn Sina. ZDMG XXIX, p. 239.

[7]) Dindorf, L. Historici Graeci minores. Leipzig 1871. II, p. 227.

[8]) S. 20, 7—9.

Gepräge noch dadurch gewinnt, dass unser Dichter sogar in einigen Eigenthümlichkeiten der Beweisführung und der Diction mit Avicenna übereinstimmt.

L. Stein[9]) macht nämlich darauf aufmerksam, dass ibn Sina mit Vorliebe „am Schreiben“ exemplificirt; bei unserem Dichterphilosophen zeigt sich dieselbe Neigung[10]). Ferner vergleicht Avicenna[11]) die ὀργή à l'étalon furieux ou à la lionne privée de petits, die ἐπιθυμία au cochon affamé qu'on a lâché à la pâture; die bekannten Eigenschaften hervorragender Thiere zieht auch unser Dichter gern zu Vergleichen heran: ein guter Heerführer soll „gefrässig sein, wie das Schwein, gewaltthätig, wie der Wolf“, dabei soll er „die Grossmuth hochhalten, wie der Löwe[12])“ u. a. m.

Ueberzeugen wir uns nun, dass ethische und politische Lehren unseres Dichters sich vielfach decken mit denen des Avicenna.

Anklänge an Sokratisches oder Platonisches werden im Kudatku bilik nichts Auffallendes haben, wenn wir berücksichtigen, dass „der strenge Intellectualismus des Stagiriten, schon von Porphyr[13]) mit platonischen Elementen durchsetzt, in der Filtration Porphyr: Al-Farâbi: ibn Sina auf die christlichen Scholastiker gekommen ist.“

Die grosse Bedeutung, welche Aristoteles in seiner Glückseligkeitslehre der tugendhaften Thätigkeit der Seele beimisst, gelangt bei unserem Dichter zu ebenso deutlichem Ausdruck, wie bei ibn Sina. Bei Letzterem[14]) finden wir als einziges Ziel stets la réalisation du bien absolu et suprême; entwickeln kann der Mensch sich nur in einer Gesellschaft[15]), où l'un se charge de procurer à l'autre les choses nécessaires à la vie, par exemple la nourriture, les vêtements. Jusuf verbreitet sich

---

[9]) l. c. p. 402.

[10]) S. 20, 13—14; S. 98, 16—21 u. a. a. O.

[11]) Mehren, F. Allégorie mystique Hây ben Yaqzân. Louvain 1886, p. 7—9.

[12]) S. 86, 24a und 27a, vgl. auch S. 152, 26a u. a. a. O.

[13]) L. Stein, l. c., p. 396.

[14]) Mehren, F. Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam. Louvain 1883, p. 22.

[15]) Mehren, F., Vues théosophiques d'Avicenne. Louvain 1886, p. 23.

über das Lob und die Vortheile der tugendhaften Thätigkeit gleich zu Anfang [16]) seines Werkes. Auch ihm ist tugendhafte Thätigkeit von ethischer Lust begleitet, beide bedingen ein glückseliges Leben, wie es der Dichter seinem Landesfürsten mit den Worten [17]) wünscht: „Bei Jedermann beliebt, in behaglicher Lebensführung und die Brust geschwellt von ethischem Lustgefühl, möge er leben und Loqmans Alter erreichen!“ Einige Stellen werden genügen, Uebereinstimmendes in das rechte Licht zu stellen: S. 21 V. 32 und S. 22 V. 3—4: Wohlan, tugendhafter Mensch, übe eine tugendhafte Thätigkeit aus; des Tugendhaften Werk ist immer wirkungsvoll. Der schlechte Mensch lebt nur kurze Zeit, in Reue wird er alt; der gute Mensch lebt lange und wandelt einher ohne Reue. Der Gute sieht täglich von Neuem seine Wünsche in Erfüllung gehen, der Schlechte hat täglich grössere Sorgen und Mühen.

S. 77 V. 21b: Stets übe eine tugendhafte Thätigkeit aus, wie es sich schickt für einen sittlich guten Menschen.

S. 52 V. 13: Ein tugendhafter Charakter ist ein Kapital zu jeder Art tugendhafter Thätigkeit; wer einen tugendhaften Charakter hat, empfindet tausendfache Lust.

S. 45 V. 25b: Er war stolz auf den Besitz dieser tugendhaften Gemüthsrichtung (ἕξις).

S. 64 V. 19: Mensch sein, heisst eine tugendhafte Thätigkeit ausüben; tugendhaft thätig sein, heisst den Nebenmenschen mit Nahrung und Kleidung versehen (wörtlich: was ich Menschenthum nenne, ist das sittlich Gute, dieses sittlich Gute, diese Thätigkeit ist, besteht in Nahrung und Kleidung). Vergl. auch S. 174 V. 12.

S. 18 V. 11—12: Die Jugend vergeht, das Leben entflieht, wie ein Traum [18]) ist diese Welt, schnell muss Deine Seele sie

---

[16]) Im 9. der 72 Kapitel des Kudatku bilik. Die ersten 4 Kapitel enthalten Lobpreisungen Gottes, Muhammeds, seiner 4 Gefährten, des Landesfürsten; Kap. 5 beschäftigt sich mit dem Kosmos. Kap. 6 zeigt, dass des Menschen Vorzug und Ehre in bilik und uġusch besteht. Kap. 7 spricht über die *ἀρετή* der Sprache als des Dolmetschers für bilik und uġusch. Kap. 8 enthält eine oratio pro domo des Dichters.

[17]) S. 16 V. 24.

[18]) Que toda la vida es sueño
Y los sueños sueño son.
Calderon de la Barca.

verlassen. Betrachte das Leben wie ein Kapital, dessen Zinsen in tugendhaften Handlungen bestehen; in Nahrung und Kleidung muss das sittlich Gute (die tugendhafte Thätigkeit) sich bethätigen.

Auch die Auffassung des Schlechten ist bei unserem Dichterphilosophen dieselbe, wie bei Avicenna[19], nach welchem le mal n'est pas le contraire absolu du bien, mais plutôt une imperfectien ou obstacle, n'ayant qu'une influence passagère et servant par son assujettissement, à la consommation du bien. Im Kudatku bilik springt zunächst die durchaus sokratisch[20]-platonische Motivirung des schlechten Handelns aus Unwissenheit ins Auge; der Begriff des Schlechten ist keineswegs scharf umgrenzt, vielmehr tritt es bald als Krankheit, bald als Schmutz, bald als Gift und unter noch anderen Bildern auf. Die Begriffe unwissend, krank, schlecht einerseits, andererseits die Begriffe wissend, gesund, gut decken sich im Allgemeinen, und durch Belehrung kann der Unwissende wissend, durch Heilung (vgl. weiter unten Avicennas philosophisches Hauptwerk asch-schyfâ = die Heilung!) der Kranke gesund, durch Erziehung zur Tugend der Schlechte gut werden. Doch lassen wir unseren Dichter selbst zu Worte kommen:

S. 148 V. 5: Das Schlechte ist ein Gift, iss dieses Gift nicht, wer Gift isst, kennt nicht die Speise des Lebens.

S. 16 V. 27a: Die unwissenden Menschen sind sämmtlich krank.

S. 16 V. 26b: Weiss der Mensch das Wissen, dann heilt (wörtlich: schmilzt) seine Krankheit.

S. 75 V. 27—28a: Wenn nun, o glücklicher Älik, die Fürsten einen falschen Weg einschlagen (wörtlich: sich irren), so krankt ihr Staat, und das Heilmittel hierfür ist das Gute. Das einzige Heilmittel für die Krankheit des Staates ist das Wissen.

S. 78 V. 1: Hat ein Stamm einen derartigen (scil. comme il faut) Fürsten, so wird der ganze Stamm glücklich, seine Krankheit geht fort.

---

19) Mehren, F. Les rapports etc., p. 27.

20) Aristoteles, Nikom. Eth. VII, 3. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

S. 35 V. 32b: Erst dann, wenn dieser Mann (scil. der von Geburt sittlich Schlechte) stirbt, schwindet (wörtlich: schmilzt) seine Krankheit, seine sittliche Fäule (wörtlich: sein Schmutz).

Als Kennzeichen wahren Menschenthums war S. 64 V. 19 (cfr. oben) tugendhafte Thätigkeit hingestellt worden; als Pendant hierzu diene

S. 112 V. 27: Ist der Egoistische überhaupt ein Mensch? Mensch ist nur der, welcher dem Stamme fortwährend von Nutzen ist.

Zu Aristotelischer Auffassung — Eltern verpflichtet zur Kindererziehung und verantwortlich für dieselbe, Fürst und Staat verpflichtet zur Bürgererziehung und verantwortlich für dieselbe — bekennt sich Avicenna[21]) u. a. durch die Forderung, der Uebelthäter solle von der Zahlung von Staatsauflagen befreit sein, letztere seien vielmehr von denjenigen zu zahlen, denen seine Erziehung anvertraut gewesen.

Im Kudatku bilik lesen wir z. B.

S. 128 V. 31a: „Sohn und Tochter unterrichte in Wissen und Bescheidenheit", wie denn überhaupt die Auffassung des Plato und des Aristoteles von der sittlichen Zweckbestimmung des Staates, in welcher die Erziehung der Bürger zur Tugend den ersten Rang einnimmt, bei unserem Dichter ebenso wie bei Avicenna überall zu Tage tritt.

S. 77 V. 27: Der vollkommene Fürst ist Herr über das ganze Volk; durch ihn wird jeder Unterthan ein guter Bürger (wörtlich: wird jeder erste Beste ein sittlich-guter, tugendhafter Mensch).

S. 74 V. 11b: Sehr gut muss es (scil. das Volk) werden in kurzer Zeit.

S. 84 V. 26: Die Fehler des Volkes werden sämmtlich vom Fürsten corrigirt, wer aber hindert den Fürsten, selbst Schlechtes zu thun (wörtlich: zersetzend zu wirken)?

S. 147, 15: Schlechte Unterthanen werden vom Fürsten zur Raison gebracht, wer aber schilt den Fürsten, wenn er selbst Böses thut?

---

[21]) Mehren, F., Les rapports etc., p. 29.

S. 149, 24: Ist der Fürst schlecht, so verdirbt er die ganze Welt, ist er nicht streng, so thut er seine Schuldigkeit nicht (wörtlich: so weicht sein Lebenswandel vom rechten Pfade ab).

Ueber die bei den Uiguren zwischen dem Fürsten und den Unterthanen in politischer Beziehung bestehenden gegenseitigen Rechts- und Pflichtverhältnisse habe ich schon an anderer Stelle[22]) berichtet und mit Avicennas Lehren übereinstimmende Textauszüge aus dem Kudatku bilik gebracht; ich will hier noch Einiges hinzufügen.

Wie nach ibn Sina[23]) jede (politische) menschliche Gesellschaft gewöhnlich in drei Hauptklassen zerfällt, die gouvernants, die laboureurs und die gardiens, so spielt auch im socialen Leben der Uiguren[24]) die Dreitheilung eine Rolle: einmal Fürst, Vornehme, niederes Volk: die Vornehmen gliedern sich in die drei Stände der Gelehrten und Weisen, der Communal- und Executivbeamten, der Hof- und Staatsbeamten, finanzpolitisch haben wir zu unterscheiden Reiche, den Mittelstand (wörtlich: Lagerleute) und Arme. So unsicher es bisher ist, ob Avicenna[25]) besondere Abhandlungen über Oekonomie und Politik hinterlassen hat, so sicher finden wir im Kudatku bilik einige staatsökonomische Gedanken in scharfer Prägung: „durch Schutz und Begünstigung können die Armen[26]) zu Lagerleuten, letztere — wenn sie sich ein wenig ausruhen — zu Reichen werden, und das ganze Volk kann zu Ruhe und Frieden gelangen“; vor allen Dingen sollen die Armen[27]) geschützt und weder ihnen die Auflagen des Mittelstandes, noch letzterem die Lasten der Reichen aufgebürdet werden.“

„Jeder Einzelne“, so lehrt Avicenna[28]), „muss seinen Platz in der Gesellschaft ausfüllen, wobei jede Trägheit untersagt ist;“ gleichen Inhalts sind im Kudatku bilik die Verse 59, 5a. 77, 12.

---

22) Aristotelische Philosophie u. s. w. Halle a./S. 1899, p. 11—14.

23) Mehren, F., Les rapports etc., p. 29.

24) S. 158 V. 2—26.

25) Mehren, F., l. c. p. 28.

26) S. 158 V. 19—21a.

27) S. 158 V. 15—17.

28) Mehren, F., l. c. p. 29.

104, 26b. 130, 9 u. a. m. Beschäftigungen, welche keinen Nutzen bringen, wie das Spiel und der Wucher, sind bei Avicenna[29]) verboten; im Kudatku bilik lesen wir

S. 84 V. 12: Widmet sich der Fürst dem Spiele, so richtet er sein Volk zu Grunde und wird sein eigener Sclave.

S. 84 V. 20—21: Ist der Fürst Trinker und Spieler, wie soll sein Verstand hinreichen für die Angelegenheiten seines Volkes? Wie viele Sachen, welche dringend der Erledigung bedürfen, bleiben unerledigt, wenn er dem Trunk ergeben ist, wie mancherlei Sachen thut er in der Trunkenheit, die besser ungethan blieben! Aehnliches a. a. O.

Endlich habe ich schon an anderer Stelle[30]) dargethan, dass unser Dichterphilosoph — in derselben Weise wie Avicenna — die politisch-sociale Bedeutung der Aristotelischen „Tugenden im Umgange“ mit anderen Ständen und Berufsklassen vollauf zu würdigen weiss.

Vergleichen wir für einen Augenblick das im Kudatku bilik vor uns aufgerollte Kulturgemälde mit einer modernen Chromolithographie, die bekanntlich durch neun über einander gedruckte Farbenplatten entsteht, so könnten wir uns das Werden unseres türkisch-uigurischen Farbensteindruckes etwa folgendermassen veranschaulichen: die drei untersten Farbenplatten national-uigurisch, die drei darauf folgenden Platten ethisch-politisch in Aristotelischem Sinne, zwei darauf folgende Platten islamisch, die oberste Platte in der subjectiven Färbung der Avicenna'schen Lehre. Das Charakteristische dieser obersten Platte liegt theils auf psychologischem, theils auf religions-philosophischem Gebiet.

Betreten wir zunächst das erstere.

Wenn wir S. 71 V. 6a lesen: bilik ist das unterscheidende Merkmal, durch welches der Mensch vom Thiere getrennt wird, so können wir bilik nur durch „Vernunft“ übersetzen.

Was bei Aristoteles νοῦς καὶ ἐπιστήμη (VI, 7) oder ἐπιστῆμαι μετὰ λόγου (VI, 13), wird bei Avicenna[31]) zur „höchsten Ent-

[29]) loc. eod.

[30]) Halle a./S. 1899, p. 15. 1900, p. 9.

[31]) Stein, L., l. c. p. 403.

wickelung des Vernunftvermögens, in welcher die empirischen Einzelkenntnisse gegenüber der universell wirkenden Erkenntnisskraft in den Hintergrund treten", heisst im Kudatku bilik bilik (im weiteren Sinne). Avicennas vier Erkenntnisskräfte[32]) — materielle, habituelle, virtuelle, angeeignete Intelligenz — wurden von seinen Schülern[33]) auf die beiden Hauptformen „theoretische Vernunft" und „praktische Vernunft" zurückgeführt; „vermöge der ersteren giebt der Mensch der Wahrheit den Vorzug vor dem Irrthum, vermöge der letzteren wählt er zwischen Gut und Böse."

Im Kudatku bilik heisst theoretische Vernunft bilik (im engeren Sinne), praktische Vernunft ugusch; um in unserem Bilde zu bleiben: bilik (Wissen) und ugusch (Verstand), in den unteren Platten noch ziemlich farblos und unbestimmt, erhalten durch die oberen Platten immer mehr Farbe und Ausdruck, bis das charakteristische Gepräge schliesslich durch die oberste (Avicenna-) Platte zu theoretischer und praktischer Vernunft sich gestaltet.

Hören wir unseren Jusuf:

S. 65 V. 30 und 31a: Wer von der Mutter geboren wird, ist bei seiner Geburt noch nicht im Besitz der theoretischen Vernunft; er erlangt theoretische Vernunft und gelangt dadurch auf den Ehrenplatz; die praktische Vernunft dagegen erlernt der Mensch nicht.

S. 70 V. 15: Theoretische Vernunft, das halte fest, oder Tugend erlernt der Mensch; diese praktische Vernunft dagegen erwächst aus Gewöhnung (wörtlich: Nachahmung)[34]).

S. 91 V. 1: Dem Beredten bereitet das Sprechen keine Schwierigkeiten, wer theoretische Vernunft besitzt, irrt sich niemals (wörtlich: ist gleich zu achten einem Menschen, welcher sich in der Sache nicht irrt).

---

32) idem eod. l. c., p. 402.

33) Stein, L., l. c. p. 403.

34) W. Radloff. Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte. I. St. Petersburg 1893, übersetzt ötküntsch (S. 1270) irrthümlich mit „vorübergehend, vergänglich, unbeständig"; das Wort ist abzuleiten von dem dschagataischen ötkünmäk = ötkänmäk = nachahmen (l. c. S. 1270 und S. 1268) und mit „Nachahmung" zu übersetzen.

S. 147 V. 20—21: An Deinem gerechten Thun halte fest und an Deinem reinen Charakter; die praktische Vernunft mache zu Deinem Reisegefährten (scil. auf dem Lebenswege), zu Deinem Rathgeber mache die theoretische Vernunft. Recht charakteristisch für ein Reitervolk ist der Vergleich

S. 21 V. 2—4: Theoretische und praktische Vernunft sind für den Menschen eine Fessel[35]); wer gefesselt ist, kann nicht viel Böses anstiften. Das Pferd, welches das liebere ist (d. h. Reit- oder Leibpferd), fesselt man, während man das Gebrauchspferd auf der Weide hält. Dem ersteren kann kein Unheil widerfahren, es scharrt zwar mit den Hufen, aber es bewegt sich, wie es sich bewegen soll. Das Pferd, welches nur angepflockt ist (ohne gefesselt zu sein), bleibt nicht stehen, sondern geht vorwärts, wohin es ihm beliebt.

S. 71 V. 4a: Aus der praktischen Vernunft entspringt eine umfangreiche tugendhafte Thätigkeit.

S. 17 V. 20a: Wer theoretische Vernunft nicht besitzt, ist offenbar blind.

S. 20 V. 7b: Theoretische Vernunft ist Licht, welches Dich erleuchtet.

S. 71 V. 24a: Praktische Vernunft ist eine Fackel, für den Blinden das Auge.

S. 65 V. 15—16a: Den Weg der Unwissenden wandeln (d. h. theoretische Vernunft besitzen nicht) der Uebelthäter, der Lügner und der niedrigst gesinnte, der Geizige. Andererseits wird die practische Vernunft durch Gerechtigkeit, Schamhaftigkeit und einen tugendhaften (sittlich-guten) Charakter bethätigt. (S. 65 V. 10a.

Wer theoretische und praktische Vernunft in sich vereinigt ist nach Avicenna[36]) vollkommen glücklich.

S. 75 V. 22a: Wer theoretische und praktische Vernunft besitzt, ist vollkommen glücklich; denselben Gedanken enthält u. a. S. 91 V. 12.

---

35) Wörtlich: Fussfessel (Kischän); die Fussfessel der Pferde besteht aus einem Riemen, mit welchem man beide Vorderfüsse des Pferdes mit einem Hinterfuss zusammenbindet. Vergl. auch S. 17 V. 10 und S. 70 V. 29.

36) Mehren, F., l. c. p. 30.

Noch enger gestaltet sich der Anschluss unseres Dichterphilosophen an ibn Sina auf religionsphilosophischem Gebiet.

Nur vorübergehend will ich darauf aufmerksam machen, dass — entsprechend ihrer unbestimmten Definirung des Bösen — beide Philosophen [37]) sich darauf beschränken, dem Jenseits in casuistischer Aufzählung die Mängel der irdischen Welt gegenüberzustellen. „Alles, was mir falsch und irrthümlich zu sein scheint in den Schriften der Philosophen“, sagt Avicenna [38]), „werde ich fortlassen. Nichts in der systematischen Eintheilung meiner Philosophie widerspricht dem geoffenbarten Glauben. Diejenigen, welche das Gegentheil behaupten und aus diesem Grunde sich von dem Pfade der Philosophie entfernen, irren sich, weil sie selbst es sich so eingeben, aus Schwäche und Mangel an Intelligenz; die Philosophie an sich nöthigt keineswegs hierzu und trägt durchaus keine Schuld daran.“

Genau denselben Standpunkt nimmt der Verfasser des Kudatku bilik ein: alle Theile der Philosophie [39]) entstehen durch göttliche Offenbarung.

S. 16 V. 18—22: Gott schuf und schenkte Feuer, Luft, Wasser, Erde; dem Menschen verlieh er Tugend, theoretische und praktische Vernunft. Den rechten Eifer (θυμός des Plato) gewährte er und der Zunge die Sprache; schamhaftes Thun gab er und reinen Charakter. Theoretische Vernunft verlieh er und unterschied dadurch den Menschen vom Thiere (wörtlich: erhöhte seine gebeugte Haltung), praktische Vernunft gab er und machte ihn dadurch vollkommen glücklich (wörtlich: liess ihn vollständig ergrünen). Wem Gott theoretische und praktische Vernunft gegeben, dessen Hand wird werkthätig zu jeder Art tugendhafter Thätigkeit. Theoretische Vernunft, das wisse, ist etwas Erhabenes, und praktische Vernunft ist etwas Grosses; durch diese beiden erhöht Gott den bevorzugten (auserwählten) Diener.

S. 107 V. 19: Alles, mein sittlich Gutes und mein sittlich-

---

37) idem eod. l., p. 27; Jusuf in den Kapiteln 43 und 44 u. a. a. O.
38) Mehren, F., l. c. p. 23.
39) id. eod. l., p. 20.

Schlechtes, meine Armuth und meinen Reichthum betrachte ich als von Gott (scil. gegeben), o weiser Freigiebiger.

S. 70 V. 18a: Diese praktische Vernunft ist offenbar immer von Gott.

S. 68 V. 30: Seine Augen heftete er auf den Himmel, seine Hände erhob er und sagte: O mein Herr, Du bist es, der die theoretische Vernunft giebt!

Schon Vámbéry[40]) bemerkt Folgendes: „Der Zuschnitt des Kudatku bilik ist durch die als Einleitung gebrachten üblichen Verherrlichungen Gottes, des Propheten und des regierenden Fürsten wohl muhammedanisch, doch im Werke selbst ist vom Propheten und seinen vier Genossen nur bei einigen frommen Ausrufungen die Rede, und Religion ist, im Verhältniss zu den Geistesproducten des heutigen Islam, geschweige des jetzigen Mittelasiens, gar nicht berücksichtigt worden.“ Richtiger werden wir sagen: Religion ist nur insofern berücksichtigt worden, als im Rahmen einer ethischen Staatslehre im Sinne des Aristoteles die Forderungen des Islam durch ibn Sinas Ethik auch wissenschaftlich begründet werden konnten.

Beispielsweise werden von den fünf schürut-y islam, dem dogmatischen sine qua non des Islam — Glaubensbekenntniss, Gebet, Almosengeben, Fasten, Pilgerfahrt nach Mekka — die beiden letzteren überhaupt nicht discutirt, als philosophischer Begründung unzugängliche Forderungen; das Glaubensbekenntnis bedurfte keiner Begründung, der Segen des Gebets wird sehr stark betont und Almosengeben fällt unter den Begriff der Tugend der Freigiebigkeit, welche in ausführlichster Weise besprochen wird.

Wie unser Dichterphilosoph in negativem Sinne als Schüler Avicennas sich dadurch legitimirt, dass die von ihm discutirten philosophischen Probleme nirgends mit dem geoffenbarten Glauben in Widerspruch stehen, so mehr noch in positivem Sinne durch einige Stellen, welche die unmittelbare Continuität seiner philosophischen Gedankenwelt mit der Avicennas ausser Zweifel stellen:

S. 108 V. 9: Meiner Krankheit schyfâ (=Heilung), meinem

---

40) Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku bilik. Innsbruck 1870. p. 24.

Leid Liebe bist Du (scil. Gott); meiner Betrübniss Freude — wenn ich stark im Glauben bleibe — bist Du!

S. 178 V. 22: Älik sagte: möge ihn Gott behüten! Wenn er darnach verlangt, wird Gott ihm schyfâ (= Heilung) geben und ihn glücklich machen.

Avicenna[41]) schrieb der individuellen Seele des Menschen substantielle Dauerhaftigkeit (d. h. Unsterblichkeit) zu.

S. 100 V. 2—3: Fliehst Du die Menschen, so wirst Du zum Thier (wörtlich: so wird der Mensch eingepfercht, wie das Thier, das ζῶον πολιτικόν sinkt also herab zum ζῶον); geselle Dich zu den Menschen und beweise Dein Menschenthum durch die That (wörtlich: thue das Werk eines Menschen). Handle wie ein Müslim und hilf dem Müslim, dann wird Dir Gott das Paradies geben und Deine Seele wird unsterblich sein (wörtlich: wird dauern)!

S. 184 V. 18: Wisse die theoretische Vernunft, bereite Deiner Seele den Platz (scil. im Jenseits), sie wird unsterblich sein (wörtlich: wird dauern)! Wer theoretische Vernunft (hier = höchste Entwicklung des Vernunftvermögens) besitzt, arbeitet für die Seele, sie wird von substantieller Dauerhaftigkeit sein (wörtlich: in solider, fester Weise wird sie dauern)!

Ist es mir, wie ich hoffe, gelungen, durch vorstehende Citate und Gegenüberstellungen den Beweis dafür zu erbringen, dass der Verfasser des Kudatku bilik ein Schüler des Avicenna gewesen sein muss, so möchte ich nicht schliessen, ohne auf zwei Punkte aufmerksam zu machen.

Dante führt Avicenna im Inferno[42]) getrennt von den Philosophen und mit Hippocrates und Galenus zusammen auf, scheint demnach seine medicinische Bedeutung über die philosophische gestellt zu haben; auch ist es noch nicht gar so lange her, dass man bei uns von dem Irrthum zurückgekommen, Avicennas Hauptwerk asch-schyfâ habe einen vorwiegend medicinischen Inhalt: was wir heute von Avicenna wissen, formulirt L. Stein[43]) sehr richtig dahin, dass er „für die Composition der scholastischen Gedanken-Archi-

---

[41]) Stein, L., l. c. p. 405.
[42]) IV, 143.
[43]) l. c., p. 405 und 406.

tektonik das Gleiche bedeute, wie ibn Roschd für deren Decomposition und ihr Hineinwachsen in die sogenannte Renaissance". In ächt mittelalterlicher Weise wird auch im Kudatku bilik an den verschiedensten Stellen die Weltflucht gepredigt, und dem heissen Sehnen nach Erlösung klingt befreiend des Dichters tröstliches Wort:

S. 104 V. 14: Mache nicht mit Gewalt diese weite Welt der Seele zur Enge, seinem sündigen Diener hat Gott die Gnade bereitet!

Daneben wird — charakteristisch für die Gedankenwelt der Renaissance — überall der Werth des Nachruhms gepriesen und wir dürfen hierin vielleicht eine vorzeitige Blüthenknospe westeuropäischer Renaissance im fernen Orient erblicken.

Irre ich nicht, so sind wir unserem Dichter andererseits dafür zu Dank verpflichtet, dass er durch Ueberlieferung einiger bisher unbekannter Zahlen aus dem kosmischen System des Anaximander auch ein Stückchen antiker Kultur vor dem Untergange bewahrt hat.

Eine kurze linguistische Erörterung des Verses 28a S. 15 wird zunächst genügen, die Unterstellung des ibn Roschd[44]), Avicenna habe „die an die alten orientalischen Denker sich anlehnende Behauptung aufgestellt, Gott sei nichts weiter, als der Himmel oder der Himmelskörper", definitiv als unhaltbar zurückzuweisen.

Den betreffenden Vers:

jaratti, gör, abran, dutschi abrilur

hatte ich[45]) übersetzt: siehe, er erschuf das Himmelsgewölbe, fortwährend wird es gedreht.

Das Wort abran[46]) oder äbrän („Himmelsgewölbe") ist indessen im Originaltext durch daruntergeschriebenes tscharq-y fäläk glossirt = organisation et rotation des corps célestes; figure composée

---

44) Stein, L., l. c. p. 398 Anm. 77. Citat aus Averroës: est ex opinione orientalium dicentium quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse (scil. Avicenna) opinatur.

45) Halle a./S. 1899, p. 9.

46) Vergl. Alberts, O. Der türkische Text der bilingualen Inschriften der Mongolei. Erstes Heft: Die Schrift ist eine zu wirklicher Buchstabenschrift weiter entwickelte echt nationale Bilder- (Silben-)schrift. Halle a./S. 1900. S. 11.

de plusieurs cercles contenus l'un dans l'autre; fig. fortune.

Das arabische tschärh (spr. türkisch-osmanisch tscharq) ist = Rad; das uigurische abran (äbrän) gehört etymologisch zu dem dschagataischen iwrilmäk = sich herumdrehen, osmanischen awrylmaq = krumm sein oder werden, osmanischen ipsid = Theil des Radreifens. Meine Uebersetzung war demnach ebensowenig genau, wie die lateinische mit corpus coeleste; in Wirklichkeit sind abran und corpus coeleste identisch mit dem grossen rotirenden Rad im kosmischen System des Anaximander[47]).

Die constante Kreisbewegung aller Gestirne (ἀίδιος κίνησις = dutschi abrilur = unaufhörlich wird gedreht) wird „durch ein grosses rotirendes Rad oder vielmehr einen Radkranz (cfr. osmanisch ipsid = Theil des Radreifens!), erzeugt, der aus krystallisirter, durchsichtiger Luft oder Duft (ἀήρ) gebildet ist. An der inneren Seite des Radkranzes bricht wie eine Speiche die Sonnenflamme hervor. Es ist dies die durch ein Loch des Rades wie durch das Mundstück eines Blasebalges (πρηστήρ) hinausgetriebene Feuerluft, die sich beim Austritt entzündet. Aehnlich ist die Bahn des Mondes und der übrigen Gestirne zu denken. Sonnenfinsternisse und Mondphasen erklären sich durch ganze oder theilweise Verstopfung der Radöffnung."

Wie bei dieser geocentrischen Sphärentheorie Anaximanders — aus dem Aristoteles noch direct schöpfen konnte, die Stellung der einzelnen Gestirnsbahnen gedacht war, darüber wussten wir bisher wenig; die Sonne[48]) soll den grössten Kreis beschreiben, dann der Mond, und in einem dritten Kreise Fixsterne und Planeten angeordnet sein.

Diese Lücke wird vom Dichter des Kudatku bilik in dankenswerther Weise S. 16 V. 1—16 einigermassen ausgefüllt.

„Zu oberst von diesen Gestirnen", heisst es hier, „beschreibt

---

[47]) Diels, H., Ueber Anaximanders Kosmos. Arch. f. Gesch. d. Philos. X, p. 228 ff.

[48]) Diels, H., l. c. p. 229.

Saturn seinen Pfad; zwei Jahre und acht Monate[49]) bleibt er in einem Ringe, Kreise (äb, äw = κύκλος). Dann kommt zweitens Jupiter, der zehn und noch zwei weitere Monate in einem Ringe bleibt. Dann kommen Mars, Sonne, Venus, Mercur; zu unterst leuchtet der Mond." Von ihm heisst es ausdrücklich V. 7b: jaschiq birlä ötru jaqischsa, dolir d. h. wenn er mit der Sonne zusammen vorübergehen lassend (scil. den Radkranz des Anaximander) sich entzündet, dann wird er voll; mit andern Worten: Vollmond entsteht dadurch, dass der Radkranz die Feuerluft von Sonne und Mond gleichzeitig heraustreten und sich entzünden lässt[50]).

Da im Kudatku bilik von einem Schüler des ibn Sina nicht nur die wahre Bedeutung des sogenannten corpus coeleste klargestellt, sondern ausdrücklich Gott als Schöpfer dieses abran ge-

---

49) Wir müssen aj (eigtl. = Monat) hier = einem siderischen Jahre annehmen. jil (eigtl. = Jahr) hier = 10 aj d. h. = zehn siderischen Jahren. Dann sind die Angaben bezüglich des Jupiter (12 Jahre) sehr genau, bezüglich des Saturn (28 Jahre) ziemlich genau; des letzteren siderische Umlaufszeit beträgt genauer 29 Jahre, 166 Tage, 23 Stunden.

50) W. Radloff übersetzt in der 13. Lieferung seines Wörterbuchs der Türk-Dialecte (St. Peterburg 1900. S. 46) den betr. Vers folgendermaassen: „steht er (der Mond) mit der Sonne in Opposition, so wird er voll", nachdem er schon im I. Bande S. 1716 übersetzt hatte: „wenn (der Mond) mit der Sonne in Opposition steht, so erscheint er voll." Gegen diese — phyicalisch richtige — Auffassung an dieser Stelle erheben sich schwerwiegende Bedenken. Wenn nämlich Radloff (l. c. 13. Lfrg. S. 46) den Vers Kudatku bilik S. 16, 4: jaschyq poldy törtintsch, jarudy adschun pağyschsa jarudur jağyschsa özün übersetzt mit „der Vierte ist die Sonne, (durch sie) ist die Welt erhellt, wen sie anschaut, den erleuchtet sie, wenn er ihr gegenüber steht", so thut er zunächst dem Text dadurch Gewalt an, dass er das ganz deutlich und leserlich geschriebene doldy durch poldy ersetzt, ferner dadurch, dass er pağyschsa durch „wen sie anschaut" wiedergiebt, statt durch „wenn man sich gegenseitig sieht", endlich dadurch, dass er jağyschsa özün mit „wenn er ihr gegenübersteht" übersetzt. Liest man jaqyschsa uzun, was geschrieben steht, so muss man übersetzen: „als viertes (Gestirn) wird die Sonne voll, sie erleuchtet die Welt; schauen sie (Sonne und Erde) einander an, so bringt sie (die Sonne), wenn sie lange brennt (wörtlich: sich entzündet), den Sommer hervor." Es steht nämlich nicht jarudur geschrieben, wie Radloff liest, sondern jajudur von jajutmaq = dem teleutischen jajyqtyrmaq = den Sommer machen, den Sommer hervorbringen (Radloff, Wörterbuch, 13. Lieferung, S. 76)." Dass meine Auffassung das Richtige trifft, dürfte sich nicht nur aus dem von

priesen wird, so darf nunmehr wohl die legendäre esoterische Lehre Avicennas der wohlverdienten Vergessenheit anheimfallen.

Radloff selbst (l. c. S. 28) aufgeführten jaqysch = eine Art des Leuchtens, Brennens oder Anzündens“ ergeben, sondern auch aus dem Umstande, dass ein „Vollwerden“ der Sonne sich kaum anders erklären lässt, als durch eine Aufhebung der im Sinne Anaximanders vorhandenen Verstopfung der Radspeichenöffnung.

X.

Miscellen.

Von

Dr. **Max Grunwald**, Hamburg.

27. Aus Deutschlands „kritischen" Tagen.

Briefe von Herder, Brandis, Reinhold d. Aelt., Bouterwek, Hugo u. a.

Zu Beginn eines neuen Jahrhunderts wendet sich der vergleichende Sinn gern der Gestaltung der Dinge zu, die dem verflossenen als Erbe von seinem Vorgänger überkommen ist. Es war in zwiefacher Bedeutung des Wortes Deutschlands „kritische" Zeit, die Zeit an der Wende des achtzehnten Jahrhunderts. Deutschlands politisches Dasein stand auf dem Spiele. Aber während die Staatskunst und das Waffenglück Frankreichs sich die deutsche Erde erobern, sehen wir den Einfluss des deutschen Geistes, vor Allem den der „kritischen" Philosophie, im feindlichen Lager um sich greifen. Vom ersten Konsul bis zum schlichten Artillerieleutnant entrichten die Sieger dem Weisen von Königsberg den pflichtigen Zoll. Abgesehen von dem persönlichen Antheil, den Fichte, Steffens und so viele andere Philosophieprofessoren an der Bewegung der Freiheitskriege nehmen, hat die deutsche Philosophie damals dem deutschen Namen die Achtung wiedergewonnen, deren das politische Deutschland verlustig gegangen war.

Dieses Hinübergreifen Frankreichs auf deutsches Gebiet gegenüber der Einwirkung des deutschen Geistes auf den westlichen Nachbarn stellt sich anschaulich dar in zwei Freunden, von denen der eine, Karl Friedrich Reinhard (1761—1837), der vom deutschen Gelehrten zum französischen Baron und Pair aufsteigt, die deutsche

Treue für französisches Volksthum vertritt, während der andere, der Franzose Charles François Dominique de Villers (1765—1815) sich, wie Ersch mit Recht von ihm rühmt, „in kritischen Zeiten deutscher benahm als mancher geborene Deutsche“. Den Punkt, in dem diese beiden Pole sich das Gleichgewicht halten, bildet Kant.

Reinhard hatte 1791 in Paris seinem Protektor Sieyès eine Abhandlung über Kants Vernunftkritik schreiben müssen. Vier Jahre später übersetzte er ihm Kants Abhandlung „vom ewigen Frieden“ ins Französische. Als Gesandter der Republik bei den Hansestädten war er mit Villers, der damals in Lübeck wohnte, in Verkehr und in einen Briefwechsel getreten, aus welchem Isler („Briefe von Villers“, Hamb. 1879 und „Briefe Reinhards“) das Wichtigste herausgegeben, Einzelnes der Verf. selbst im Goethe-Jahrbuch 1897 (S. 117 f. und in „Nord und Süd“ 1897 S. 107, No. 6) veröffentlicht hat.

Villers galt schon zu seiner Zeit als der grösste Kenner deutschen Wesens und deutscher Dichtung im revolutionären Frankreich. Er hatte als französischer Artillerieoffizier begonnen, doch bald, da er die Revolution nicht billigen konnte, den Dienst quittirt. Vor den einrückenden französischen Heeren musste er, der gegen die Revolution geschrieben hatte, schrittweise fliehen. Dauernde Rast fand er in Lübeck im Hause des Senators Rodde. Zwischen diesem feingeistigen Kreise und dem Landhause zu Neumühlen bei Hamburg, wo sich Klopstock, F. H. Jacobi, Reimarus und Reinhard und des letzteren Schwager Sieveking vereinten, liefen emsig die Fäden herüber und hinüber. Besonders gern behandelt man die so nahe liegende Frage über die Beziehungen zwischen deutschem und französischem Wesen. Briefe dieses Inhaltes von Kästner und von Sieveking sind im vergangenen Jahre in „Nord und Süd“ vom Verf. veröffentlicht worden.

Das Streben Villers’ und seiner Freunde ging vor Allem dahin, „den seichten Empirismus und Sensualismus der Encyklopädie zum reinen, sittlichen Idealismus“ zu erheben. Villers bereitete seine Landsleute auf die Höhenluft des Kantschen Kritizismus vor, indem er sie auf zwei andere Gipfelpunkte des deutschen Geisteslebens führte. Vom Nationalinstitut war im Jahre X (1802) die Preisfrage

gestellt worden: Welches ist der Einfluss Luthers auf die politische Lage der verschiedenen Staaten und den Fortschritt der Wissenschaften gewesen? Der Preis wurde Villers zuerkannt. Es war so recht ein Bild jener krausen Zeit; „ein französischer Gelehrter, Mitglied der katholischen Kirche, schreibt in Deutschland ein Werk, das die lutherische Kirchenreformation mit den grössten Lobsprüchen erhebt, und das von einer gelehrten Gesellschaft in Frankreich, die meist katholische Mitglieder zählt, den Ehrenpreis erhält. Ein deutscher Gelehrter (Cramer) übersetzt das Werk in Frankreich ins Deutsche, und ein lutherischer Theolog (Henke in Helmstedt) mässigt in Anmerkungen das Lob der Reformation und den Tadel der römischen Kirche.“ Neben Luther ist es Goethe, der in dem „Janus bifrons zwischen Franzosen und Deutschen“, wie er selbst Villers in einem Brief an Reinhard bezeichnet, der seinen berufensten Interpreten jenseits des Rheines findet. Villers' Hauptaufgabe, schon vor seinen Bemühungen für das Verständniss Luthers und Goethes in Angriff genommen, war jedoch, die Franzosen mit Kant bekannt zu machen[1]).

In dem vom Marquis Romance de Mesmon in Hamburg herausgegebenen Spectateur du Nord bemühte er sich, seinen Landsleuten die Grundlagen und einige Hauptgedanken der kritischen Philosophie zu erklären. Eine „Critique de la raison pure“ schickt er 1799 an Kant, und Kant lässt sie als Gegenstück gegen Herders Metakritik neu herausgeben (vgl. Ulrich, Ch. de Villers, Leipzig 1899 S. 9).

1801 erschien in Metz Villers' umfassende „Philosophie de Kant“, die er, der Verbannte, dem Nationalinstitut widmete. Napoleon wurde auf Kant aufmerksam, und Villers musste ihm einen Auszug aus diesem Werke liefern, der jetzt in den „Kantstudien“ Band 3 veröffentlicht ist. Bald waren auch Fr. v. Staël u. A. gewonnen. Doch die „Pariser zu germanisiren“, wie er sich vorgenommen hatte, wollte ihm nicht gelingen.

Noch lange nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes über Kant sehen wir Villers in einem ausgebreiteten Briefwechsel seine

---

[1]) Wie Villers noch heut von seinen Landsleuten verurtheilt wird, schildert Rodenberg in der „Deutschen Rundschau“ 1880, S. 447.

Sache vertreten. Von allen Seiten kamen Anerkennungsschreiben, Anfragen und Kritiken. Dieser Briefwechsel ist freilich zum grössten Theil bereits von Isler (Briefe an Villers), Vaihinger (Altpreuss. Mtschr. 1880) und dem Verf. (Arch. f. Gesch. d. Philosophie Bd. IX, 3 S. 336. IX, 4 S. 453 [456]. X, 1 S. 117 ff. Nord und Süd a. a. O. Deutsche Revue 1901) veröffentlicht worden. Doch zeigen die folgenden Briefe, welche sich in engerem oder weiterem Kreise um die Person und die Schicksale Villers' gruppiren, dass noch manche lehrreiche Nachlese zu halten ist. Zum besseren Verständniss dieser Briefe mögen folgende Erinnerungen dienen.

Auf seiner Flucht vor den Truppen der Republik war Villers in Holzminden mit dem späteren kgl. dänischen Hofarzt Joach. Dietrich Brandis bekannt geworden. Die Freundschaft dieses Mannes übertrug sich auch auf seinen Sohn, den bekannten Historiker der griechischen Philosophie Christ. Aug. Brandis (1790—1867). Dieser hatte das Gymnasium in Kiel besucht und sich nach Beendigung seiner Studien in Kopenhagen habilitirt. Doch nahm er 1814 Urlaub, um in Göttingen aus dem Verkehr mit Lachmann, Bunsen und vor Allem mit Villers neue reiche Anregungen zu schöpfen. Villers wirkte hier seit 1811 als Professor an der Universität, die er in seinem berühmten „Coup d'oeil sur les universités" als das Muster einer deutschen Hochschule aufgestellt hatte. Die in Brandis' Briefe berührte „Geschichte mit Villers" ist die Absetzung Villers' von seiner Professur, ein Denkmal des schnödesten Undanks einer deutschen Regierung, vermuthlich eine Intrigue Rehbergs. Von nun an lebte Villers bis zu seinem Tode als Privatgelehrter in Göttingen. Einer seiner treuesten Freunde und letzten Pfleger war Brandis gewesen.

Karl Reinhard (1769—1840), an den dieser Brief gerichtet ist, hatte 1798 eine Uebersetzung der Villersschen Schrift „Ueber die jüngsten Schicksale der alexandrinischen Bibliothek" (1792) geliefert und war 1804 nach Göttingen gekommen. Er war der letzte poeta laureatus, als diese Würde mit dem deutschen Reiche unterging.

Der von Brandis neben dem bekannten Romantiker Steffens, auf dessen Heimath Norwegen bezug genommen wird, erwähnte

Dietrich Georg v. Kieser (1779—1862) war 1814 als Wachtmeister und Feldarzt eines aus Studenten gebildeten Freicorps mit den weimarischen Truppen nach Frankreich gezogen. Er trat 1815 nach der Schlacht bei Belle-Alliance in preussische Dienste und leitete als Oberarzt die Kriegsspitäler in Lüttich und Versailles. Blücher spielte auch in Villers' Schicksalen eine Rolle. Als er auf seinem Rückzuge von den siegreichen Franzosen trotz der Neutralität der Hansestädte Lübeck besetzt und die Franzosen dadurch zum Sturm auf die wehrlose Stadt veranlasst hatte, war es Villers, der in seiner alten französischen Offiziersuniform den Ausschreitungen der plündernden Soldateska oft mit Gefahr seines Lebens unermüdlich entgegentrat. Dieser aufopfernde Muth fand die gebührende Anerkennung in dem reichen Dank der Lübecker und im Ehrenbürgerbrief der Schwesterstadt Bremen. 1816 wurde Blücher in Hamburg von Karl Reinhard mit einem Gedicht begrüsst. Das Urtheil über sein Verfahren gegen Lübeck sucht Reinhold in dem Briefe von 1807 zu mildern.

Karl Leonhard Reinhold (1758—1825) hatte in Jena glänzend Kant vorgetragen, hatte sich dann aber mehr zu Fichte geneigt, dessen Standpunkt er mit dem Jacobis verschmelzen wollte. Nachdem er 1799 Bardilis seltsames Werk kennen gelernt, hatte er sich zu diesem bekehrt und mit ihm gemeinsam die „Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie" herausgegeben, welche sich missliebig über Schelling äussern. Seit 1820 näherte er sich wieder der Kantschen Lehre. Zwischen dem dänischen Dichter und deutschen Patrioten Baggesen, den Reinhold erwähnt und den wir selbst unter den Correspondenten Villers' finden[1]), kam dieser 1807 in Hamburg zusammen. Wie befreundet beide waren, ersieht man aus Baggesens Unterschrift „Dein Rudolf" in einem Briefe an Villers vom 27. Juni 1807. Der von Reinhold gegrüsste Geibel ist der Vater des Dichters. Er stand dem Roddeschen Hause als Seelsorger und Freund nahe. Fried. Bouterwek (1765—1828), der von Reinhold erwähnt wird, und der selbst in seinem Briefe sich als Freund Reinholds darstellt, lehrte seit 1806

[1]) Vgl. Nord u. Süd a. a. O. S. 111.

in Göttingen. Seinen Beruf erblickte auch er in der Popularisirung der Gedanken Kants. Gleichfalls Kantianer, ja noch „consequenter kantisch, als Kant selbst“, wie Fries sich ausdrückt, war der berühmte Göttinger Rechtslehrer Gust. Hugo (1764—1844). Er hat den Grundgedanken Kants für den Staats- und Rechtsbegriff fruchtbar gemacht. Seit 1798 las er selbst philosophische Encyklopädie für Juristen. Von dem hiervon handelnden Lehrbuch sind nur die Anfangsbogen gedruckt worden. Der von ihm angeführte Artillerieoffizier ist vielleicht de Beauvau, dessen Brief an Villers unten im Auszuge abgedruckt ist. Die Politik Frankreichs, die eigene Literatur auf Kosten der deutschen zu heben, schildert treffend der Brief des Buchhändlers Henrichs. Der darin erwähnte de Gérando stand Villers nahe, ebenso wie der von Brandis begrüsste Bischof Münster in Kopenhagen.

Die Originale der hier unseres Wissens zum ersten Mal veröffentlichten Briefe besitzt die Hamburger Stadtbibliothek (Nr. 3—18 I: Hamb. Mscr. IV p. 51. 53. 55; No. 23: Campesche Autographensammlung), zu weiteren Theilen die Breslauer Stadtbibliothek (No. 22), sowie Herr J. Hecht, Hamburg (No. 1. 2. 24. 25. 26).

1. Herder an den Maj. v. Knobel.

Es thut mir recht weh, dass ich Ihnen, Lieber, weder das erste Zeitungsblatt noch den Bogen Kants über Bewegung u. Ruhe schicken kann. Ich habe den ganzen Vormittag mich toll gesucht u. alles durchräumt — vergebens. Und wahrscheinlich ist der ohnedas schlecht gedruckte Bogen als Makulatur verworfen.

Wegen der Kantischen Beitr. zu der Königsb. Zeit. könnte sich Voigt an den Pastor Hasse in Löberschütz machen, der sie ihm durch seinen Bruder den Prof. in Königsb. leicht schaffen könnte. Ich weiss keinen Weg.

Leben Sie wohl, Lieber u. verzeihen. Qui nihil hat, nihil dat.

H.

2. Christ. Aug. Brandis an Karl Reinhard.

Göttingen, d. 2. July 1814.

Seit meinem Hierseyn erwart ich mit Sehnsucht von Ihnen, liebster Reinhardt, Antwort auf meinen Brief aus Kiel; u. würde

wirklich Ihrentwegen besorgt seyn, würde ich nicht noch durch die letzten Briefe meiner Aeltern von Ihrem Wohlseyn benachrichtigt. Aber warum denn, bester Reinhardt, meine dringendsten Bitten einer baldigen Beantwortung jener Zeilen aus Kiel nicht erfüllt? wenn Sie auch meinen darin geäusserten Wunsch nicht erfüllen konnten. Oder sollte vielleicht ein Brief mich verfehlt haben? Wirklich ich begreife es nicht u. erwarte mit Ungeduld Aufklärung. — Der Aufsatz hat bis jetzt nicht gedruckt werden können, theils weil sich noch keine Gelegenheit fand, theils weil ich Nachricht von Ihnen erwarten musste. Mit den hiesigen Buchhändlern ist nichts zu machen, vielleicht gienge es in Berlin; jedoch auch nur vielleicht: bis jetzt habe ich keine Antwort auf geschehene Anfragen. Das Füglichste wäre ohnstreitig in Sachsen in einem kleinen Ort drucken zu lassen; von dorther kommen alle dergleichen Schriften; oder am Rhein. Aber weder in Sachsen noch am Rhein hab ich Bekanntschaften zur Betreibung der Sache. Brummer könnte wohl am leichtesten eine Adresse geben. Oder noch ein Vorschlag.

[Hier folgt eine Bemerkung über Prof. Kieser und Steffens' Betheiligung an Blüchers Kämpfen.]

Sollte es nicht gerathen seyn, [Steffens] den Aufsatz zu überschicken, oder wenigstens deshalb bey ihm anzufragen. Sie kennen ihn ja u. thäten daher am besten selbst an ihn zu schreiben. Er ist in Breslau zurück. Freylich müsste wohl die Reichstagsnote beygefügt werden. — An die Gerüchte von Wankelmuth, Vorschlägen, Rede v. Aal usw. glaube ich nicht; hätte es damit seine Richtigkeit, so wäre es freilich nicht der Mühe werth die Sachen bekannt zu machen. Ist aber Alles das falsch, wie ich überzeugt bin, so ist die Zeit der Bekanntmachung keines Weges versäumt; denn bis vor Kurzem war man zu sehr mit der allgemeinen Sache beschäftigt; jetzt wird das Interesse für die Sache des Nordens immer mehr; u. das schändliche Lügengespinst v. P. C. u. seiner Schlegel hält nicht mehr. Uebrigens hat Schlegel schon einen kleinen Theil seines Lohns dahin; die edelmüthigen Schweden, zu deren Gunsten er so schamlos gegen Wissen u. Gewissen schrieb, haben ihn ausgestossen; so hat er sich denn wieder zur Frau von Staël begeben . . .

[In einer hier eingeflochtenen Betrachtung über die damaligen politischen Zustände wird auch der „Geschichte mit Villers“ kurz Erwähnung gethan.]

Mein hiesiges Leben ist gar erfreulich u. förderlich, vorzüglich wegen einer Verbindung mit einigen trefflichen jungen Leuten, die bey ähnlichen Ansichten sich mit ähnlichen Fächern des Wissens beschäftigen. Da werden denn schriftliche u. mündliche Uebungen verschiedener Art angestellt u. eine tüchtige Polemik geübt. Und das fördert mehr als die Anhörung der Kollegien worauf ich mich denn auch nicht sonderlich einlasse. Hätte ich nur noch einige meiner Kopenhagener Freunde! Guter Reinhard hätten Sie mitgehn können; recht frölich sollten Sie mit uns seyn u. die Grillen fahren lassen, Sie gute liebe Seele. Und Nachts wird hier auch nicht geschwärmt, wenn man nicht etwa einmahl den Einfall erhält die Sonne auf den Gleichen aufgehen zu sehn, wie es uns denn wirklich, als wir bey unsrer Sitzung in lebhaftem philosophischem Streit begriffen, erst spät schieden, gestern Abend begegnete; wir gingen ohne Weiteres los u. sind jetzt gar frölich, wenn gleich etwas müde, wieder angekommen (Fritz, der das Fieber gehabt hat, war natürlich nicht mit); aber dergleichen Ausschweifungen kommen denn höchst selten; übrigens gehts recht ordentlich zu, gerade wie Sie es lieben u. glauben Sie nur, ich liebe es auch so, wenn ich gleich wohl einmal eine frölich durchwachte Nacht mitnehme. So viel ist gewiss, mein bester Reinhardt, neue Freunde machen nicht dass man die alten vergesse, sondern befördern Erinnerung an diese. — Mit einigen Professoren habe ich auch einen recht angenehmen Umgang, namentlich mit Villers, Heeren[2]), Bouterweck. Heeren grüsst sie; er ist ein gar lieber Mann, vielleicht etwas ängstlich und nicht Mannes genug.

Wann, lieber Reinhardt, erhalte ich nur einen recht recht ausführlichen Brief von Ihnen? Vor Allem schreiben Sie mir über sich selbst u. schreiben Sie mir doch, dass Sie beruhigter u. frölicher wären! Wahrlich der Trübsinn hilft nicht. Wohl hilft hier kein Predigen, aber Sie wissen, dass ich nicht kalt vernünftele,

---

[2]) Der bekannte Historiker.

sondern warm u. herzlich mit Ihnen fühle. Dann schreiben Sie nur über H. u. über die Angelegenheiten in Kopenh.; die Einrichtung eines permanenten Staatsraths hat mich gefreut. Wie geht es aber übrigens? Und endlich vergessen Sie nicht von unsern gemeinschaftlichen Freunden zu schreiben, namentlich unserm herrlichen Oehlenschläger und seiner Gattin, beyden Borges, Lütken; dass ich all diese auf's herzlichste grüsse, versteht sich von selbst. Grüsse ferner d. Herren Brun, dem Bischof Münter (Abhandl., worin die Gräcität des neuen Testaments mit griech. Inschriften verglichen würden, finden sich hier auf der Bibliothek nicht), Ritter u. Garlieb; letzterer erhält nächstens einen Brief; er weiss selbst, woran die Verzögerung liegt.

Und somit leben Sie denn so wohl u. glücklich, wie es Ihnen wünscht

Ihr

Ch. A. Brandis.

Der Braut Lütken meinen absonderlichen Gruss; ich wünsche ihr von Herzen einen guten u. gescheidten Eheherrn.

Bruder Fritz grüsst aufs herzlichste.

Soeben erhalte ich einen Brief von Candid. Petersen, der wegen des Mscr. seiner Dissertation sehr verlegen ist, um danach die Druckfehler zu corrigiren; ich glaubte meinem Bruder Karl davon Bescheid gesagt zu haben, muss es aber wohl vergessen haben; dürft ich Sie daher bitten mit meinem Bruder dieses Manuscript, welches in klein 4to geschrieben ist, in meinem Büreau, das in meinem vorigen Logis gelassen habe u. wozu Karl die Schlüssel hat, aufzusuchen u. demnächst baldigst d. Prof. Brönstedt einzuhändigen. Wahrscheinlich wird es vorn an liegen; auf jeden Fall ist es leicht kenntlich, da es von einer andern Hand und in ganz anderem Formate geschrieben ist, als ich zu schreiben pflege. Es ist überschrieben de Aeschyli vita, tragödiis et meritis.

Herrn Lector Reinhardt

Wohlgeboren

Copenhagen.

3. Reinhold an Villers.

... In dieser Rücksicht habe ich die Abhandlung einer in der französischen Philosophie nicht unbewanderten, geistreichen Landesgenossinn von Ihnen mitgetheilt. Sie hat dieselbe klar, und völlig verständlich gefunden. — Aber dass sie die Kantische Philopheme nicht so verstanden habe, nicht in dem Grade und auf die Weise — wie wir sie Ihr durch diese Schrift zu verstehen geben wollten, hat sie dadurch bewiesen, dass sie genau so wie Syeyes dem Reinhard eine von ihm selbst oder seinem Bruder verfasste Darstellung der Hauptmomente dieser Philosophie vorlegte — erklärte — das Neue dieser Philosophie könne sie nicht wichtig, und das Wichtige nicht Neu genug finden — um es des Aufsehens wehrt zu glauben, das es in Deutschland gemacht habe.

Es scheinen mir den Philosophen ihrer Nation die Mittelbegriffe zu fehlen, durch welche die neuen Kantischen Begriffe mit den bisherigen in Frankreich vorhandenen philosophischen Begriffen allein verknüpft werden — oder durch welche sie ihnen verständlich werden könnten. Die Kantisch-kritische Ansicht — geht zugleich von der lockisch-empirischen, leibnitzisch-rationalistischen, und humisch-skeptischen aus — und geht damit um, das Wahre an jeder derselben von dem Einseitigen abzusondern und in eine Einzige Ansicht zu vereinigen. Ohne bestimmte Begriffe von jenen Lehrgebäuden vorauszusetzen, an denen es den franz. Philosophen besonders in Rücksicht auf das Leibnitzische fehlt, kann ihnen nicht begreiflich werden, wie Kant zu diesen Untersuchungen kam, und wozu dieselben führen sollen.

[Hier folgt ein von Vaihinger in der „Altpreuss. Monatsschrift“ Bd. XVII. S. 13 veröffentlichtes Urtheil über Kant. R. sieht in ihm nur den Kritiker der voraufgegangenen metaphysischen und ethischen Systeme. Was übrig bleibt, ist „nichts anderes, als eine äusserst scharfsinnige, aber blosse logische Auseinandersetzung der ursprünglichen natürlichen Ueberzeugung selbst in ihre Elemente“.]

Die Fichtische Philosophie und die reine, wissenschaftliche Philosophie überhaupt ist freylich reiner Idealismus und

kann und soll nichts anders seyn. Denn ist die ursprüngliche, natürliche, nichtphilosophische Ueberzeugung wahr — und das müssen wir wohl zugeben, wenn wir nicht die Wahrheit und alles was Wahrheit voraussetzt für die Philosophie in Beschlag nehmen wollen — so ist sie die einzig mögliche reale Ueberzeugung und des philosophischen als reinphilosophischen bleibt nur der character des Idealen übrig. Realismus ist nur in der Vorstellungsart des natürlich gesunden Verstandes und für dieselbe, ist nur in der sich selbst unbegreiflichen Vereinigung des Gewissens und der Erfahrung möglich und wirklich — und die Philosophie ist uns in soferne wahre und die wahre — in wieferne sie dieses anerkennt. — Das thut sie als Kritik — indem sie vom Begriffe der Erfahrung und des Gewissens ausgeht, und diesen Begriff zergliedert — und das thut sie in der auf die Kritik gefolgten neuesten speculativen Philosophie — indem sie von der Erfahrung und dem Gewissen abstrahirt, um aus einem reinem Wissen, und für dasselbe die Möglichkeit von Erfahrung und Gewissen zu erklären — wobey sie anerkennt, dass das reine Wissen bloss idealistisch, und nur das empirische Wissen und practisch Glauben das einzig mögliche realistische sey. . .

4. Wie 3.

Kiel, den 28. Dec. 1799.

. . . Ich habe viele gesunde ächte Philosophie, mit dem was noch mehr ist, reinen lebendigen Religion darin[3]) gefunden — und nicht wenig von dem was man itzt unter den neuesten Neuigkeiten anstaunt.

Kaum hatte ich Bouterweks Apodiktik — ein Werk das Niemand dem Philosophie am Herzen liegt, ungelesen lassen kann, und das uns über Philosophie nicht wenig neues, originelles und Wahres enthält — durchstudirt — und leider! den zweyten Band der die praktische Apodiktik liefert, und noch reichhaltiger und interessanter als der erste, den ich öfter las, ist, kaum einmal gelesen als mir vor ungefähr zwey Monathen ein anderes Buch in

---

[3]) gemeint ist der „Fénelon", den ihm Villers gesandt hatte.

die Hände fiel — das ich seitdem nicht wieder aus den Händen legen konnte, und das mir nicht geringeres als den letzten entscheidenden Schritt — die Philosophie in den sicheren Gang der Wissenschaft einzuleiten, zu enthalten scheint. Es heisst: Bardilis Grundriss der ersten Logik. Der Titel der ausser dem hier gemeldeten noch mancherley sonderliches für mich enthielt, die wunderliche Dedikation, der Styl und die Manier des ganzes hatte viel abschreckendes für mich, und ich hatte schon beschlossen das Buch wieder an Perthes, der es mir mit andern zur Ansicht sendete, zurückgehen zu lassen. Gleich wohl entschloss ich mich darin zu blättern, und gerieth auf Bemerckungen über Mängel der bisherigen Logik — die mir bey meinem vier und zwanzigmaligem Vortrag dieser Wissenschaft selber öfter aufgefallen waren, ohne dass ich ihnen abzuhelfen oder eigentlicher auf den Grund zu kommen wusste. Ich las nun aufmerksamer, und wurde mit höchster Ueberraschung, und zugleich höchster Evidenz überzeugt, dass es wirklich aller bisherigen Logik an nichts geringerem als an dem Begriffe des Denkens als Denkens gänzlich gefehlt habe, dass alle Logik das Denken in der Anwendung mit dem Denken als Denken, dem blossen Denken völlig verwechselt habe, dass es Bardili gelungen sey diesen nicht der Logik, sondern aller Philosophie schlechterdings unentbehrlichen, und bisher fehlenden Begriff aufzustellen. Durch diese unerwartete Entdeckung fällt jeder bisherige Streit zwischen den Partheyen aller Art alten und neuen von selbst weg — die bisher unter den kritischen Philosophen selbst so sehr streitige Frage über das Fundament des philosophischen Wissens beantwortet sich von selbst mit der grössten Einfachheit und Gewissheit — und die wenigen und höchst einfachen Grundbegriffe die den Inhalt des sämmtlichen philosophischen Wissens ausmachen, stehen auf etliche leichtfassliche mathematische Formeln ein für allemal reducirt da . . . .

Ich glaube jeder der da philosophirt, und etwas über Philosophie schreibt, müsse alles Denken und Schreiben so lange bey seite setzen, bis er diesen Grundriss der ersten Logik wenigstens einmal aufmerksam durchgelesen hat. Ich bin sicher, dass er dann in seinem Denken und Schreiben manches ändern wird. Das habe

ich Fichten und Jacob[4]) geschrieben — und sehe sehnlich der Antwort der beyden entgegen. . . .

5. Wie 3.

1. April 1801.

. . . Ich darf übrigens bey dieser Gelegenheit nicht verschweigen, dass ich der festen Ueberzeugung bin, dass es für den Philosophen keinen andern Salto mortale gebe, als den Uebergang vom Denken zum Nichtdenken, das Herausgehen aus dem was mit Bardili das Denken heisst, zu dem was Kant, Fichte etc. das Anschauen nennen, und mit welchem und durch welches alles Denken und Philosophiren aufhört — und eine mehr oder weniger Sinnreiche — methodische — genialische aber immer Phantasirende Spekulation angeht. Der Transcendentalismus ist auch mir Copulation — des Logischen und des Empirischen aber eben darum nichts als ein Amalgama, in welchem das Logische aufhört logisch, und das Empirische aufhört empirisch zu seyn, beydes seine Wahrheit verliert — das Eine in dem methodischen Schein des Denkens, das Andere in den Schein der Apriorität übergeht — ein meynendes Wissen — und wissendes Meynen, welches das reale Absolute zu einem Nichtdenkbaren und doch zugleich auch zu einem nothwendigen Gegenstand eines sogenannten Glaubens macht, der da nie **objektiv** unzureichendes, und nur **subjektiv** zureichendes!! fürwahr halten genannt wird.

. . . Herr Krug[5]) hat mir sein neues Organon zugewendet. — Es ist ein schätzbares Produkt eines jungen Mannes, der die Kritik, die Theorie der Vern[unft] und die Wissenschaftlehre fleissig studirt hat — und aus diesen dreyen — ein Viertes hervorgehen zu lassen versucht. Mir ist eine Philosophie, die mehr als ein Princip hat, ein viereckiger Cirkel. Das ist mir denn auch die Transcendentalphilosophie überhaupt, wie sie in allen ihren möglichen Versuchen nimmer mehr der Duplicität ihres Fundamentes entgehen kann — bald transcendentaler Idealismus

[4]) Der Kantianer J. in Halle.

[5]) (1770—1842) bekannter Philosoph, Nachfolger Kants in Königsberg u. einer der muthigsten Bekämpfer des Liberalismus.

und empirischer Realismus, bald tr. Idealismus und praktischer Realismus — bald tr. Idealismus und physischer Realismus — bald endlich praktischer Realismus und theoretischer Skepticismus ist, lieber alles seyn will als rationaler Realismus, und nichts weiter . . .

6. Wie 3.

[1806].

Ihren geistvollen Aufsatz über die französische Art und Weise die Liebe zu besingen, habe ich vor zwey Monathen durch Baggesens Mittheilung mit grossem Vergnügen gelesen. Die grosse Nation wird es gerne zugeben, dass die himmlische Venus von den Deutschen besser besungen wird. Aber dafür müssen ihr die Deutschen auch die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, dass die irdische, die doch auch nicht mit Stillschweigen übergangen zu werden verdient, in Frankreich besser daran ist. Unsere Wielande, Gleime, Utze, George Jacobi u. s. w. haben ihrem eigene, Geständnisse nach von den Gresset[6]), Chaulieu[7]), Jorel[8]), Bernis[9]) u. s. w. gelernt, Dank für das liebe Geschenk!

. . . . Ich behaupte: dass die bisher sogenannte die allgemeingeltende Logik, durchaus nichtlogisch, oder eigentlicher unlogisch sey. . . . Aber ich weiss auch, dass man das Psychologische in unsren Tagen mit dem Logischen und dieses mit jenem insgemein vermengt und verwechselt, das Denken mit der Ichheit zusammenwachsen lässt, für nichts als einen Akt des sogenannten Selbstes — subjektives Thun — anerkennen kann und will. Dazu kann ich mich nun nicht mehr verstehen, nachdem ich lange genug dieser Voraussetzung gehuldigt und dieselbe nicht ohne Erfolg eine Zeitlang geltend gemacht habe. Ich bin nun überzeugt, dass man erst untersuchen müsse: Wie das Denken

---

[6]) Erotique comparée in Reinhards Polyanthea 1806. Das Nähere bei Ulrich Villers, S. 43.

[7]) Jean Bapt. Louis de G. (1709—1777). Verf. des Kom. Epos „Vert-vert“ witz ige Gesch. eines Papageis).

[8]) Ch. gest. 1720.

[9]) François Joachim de Pierre, Graf von Lyon, Kardinal von B. (1715—1794), Verfasser beschreibender Gedichte.

gedacht werden? Das heisst was bey dem Worte: Denken verstanden werden müsse? Wie man annehmen könne: dass das Denken **nur** ein Akt des menschlichen Selbstes, — oder dass das Denken **mehr** als dieses z. B. etwas sey: wodurch die Natur unabhängig von **unsrer** Ansicht derselben besteht. . . . Die Absolutheit **ohne** die Relativität halte ich eben so wenig für denkbar als ich dieselbe für anschaulich halte. Die Schellingsche Anschauung des Ansich Absoluten ist ein Unsinn wie die Fichtesche Anschauung des reinen Ichs. — Aber auch das Kantische Denken des Absoluten als des Unbedingten ohne Bedingung — und als eine endlose Reihe der Bedingungen — ist mir nicht weniger ein Nichtdenken — ein Widerspruch. Und alle diese Absolutheiten verdanken ihre Ungereimtheit d. h. ihr Unlogisches einzig dem Umstande, dass ihre Erfinder über das Logische hinaus wollten zu einem Transcendentalen oder Absoluten, das Mehr als logisch ist. Ich kenne nur Logisches (Intellektuelles, Rationelles) und Physisches (Sensuelles, Empirisches). Jenes ist mir nicht das an sich Absolute. Denn dieses ist mir, wie das an sich Relative — Chimäre, sondern das Logische ist mir der Unterschied und Zusammenhang des Absoluten mit dem Relativen — die Relation des Absoluten zum Relativen. Das Physische oder Empirische ist nur das Relative in **seinem** Zusammenhang und Unterschied mit dem Absoluten — die Relation des Relativen zum Absoluten . . .

7. Wie 3.

2. April 1807.

Das mir durch unsren Brandis eingehändigte Exemplar Ihrer unvergleichlichen Lettre à Madame etc.[10]) hat mir mehr Freude gemacht als ich zu beschreiben vermag.

Haben Sie Fichtes Anleitung zum seeligen Leben gelesen?

---

[10]) Villers wandte sich in einer „Lettre à Madame la Comtesse Fanny de Beauharnois contenant un récit des événements qui se sont passés à Lubeck dans la journée du Jeudi 6 Novembre 1806, et let suivants“, welche in Tausenden von Exemplaren in Paris verbreitet und in den nächsten Jahren wiederholt gedruckt wurde, an die Tante der Kaiserin, die Gräfin F. de B., um ihre Verwendung für das unglückliche Lübeck beim Kaiser zu erbitten. Ulrich a. a. O. S. 41.

Welch ein eckelhaftes Gemisch von Sinn und Unsinn, von hochmüthiger Demuth und demüthigen Hochmuth! Von Libertinismus und Monarchismus! Und dann die Schellingsche Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie etc. worin der Vertilgungskrieg zwischen den beyden Erfindern und Inhabern der intellektuellen Anschauung eröffnet wird.

Das Gemeinschaftliche des Aberglaubens und des Unglaubens, das Wesen und der Grund von Beyden, ist die uralte unter mancherley Modifikationen immer wiederkehrende Verwechselung, Vermengung, Vermischung des Natürlichen und des Göttlichen. Diese herrschende Verwirrung des menschlichen Geistes ist und heisst Aberglauben, wenn sie das Natürliche als übernatürlich — Unglauben, wenn sie das Uebernatürliche als natürlich vorspiegelt. — Durch die von Fichte und Schelling zur Anschauung erhobene und ausdrückliche ausgesprochene Identität des Natürlichen und Göttlichen — ist der Gegensatz und die Fehde zwischen dem sich gegenseitig nur misverstehenden Aberglauben und Unglauben nicht nur beygelegt, sondern entscheidend aufgehoben. Wer hätte glauben sollen, dass die beyden Seher der absoluten Identität nicht auch identisch sehen sollen! Wer vermuthen, dass der ungläubig gewordene Aberglauben, und der abergläubig gewordene Unglauben in diesen beiden Herren der Coalition von Beyden einen neuen Kampf beginnen, und dass einerseits in Schelling das Wissen; dass das Göttliche in seinem Unterschied vom Natürlichen nichts sey, und in Fichte das Wissen: dass das Natürliche in seinem Unterschied vom Göttlichen nichts sey — in einem ernsthaften offenbaren Streit auftreten würden. . . .

8. Riccius an Villers.

Paris, 17. Frim. XIII.

Sie haben wohl gethan den Kurfürst-Erzkanzler Ihren Landsleuten von der Litterairischen Seite bekannt zu machen: Aber mein lieber Herr und Freund! Sie haben klüglich ihren Artickel nicht untergeschrieben[11]). Quoi! Le Primat d'Allemagne un philosophe,

[11]) Einer der Artikel im westfälischen „Moniteur", aus denen V.s Feinde seine „undeutsche" Gesinnung erweisen wollten.

un sectateur du métaphysicien prussien Kant! Quelle nouvelle pour les Défenseurs de la foi de la Rue dos prêtres St. Germain . . .

9. J. Schultz[12]) an Villers.

Königsberg, 10. Aug. 1803.

. . . Durch den freimüthigen Eifer, mit welchem Sie Kants Philosophie mittelst einer so lichtvollen und eleganten Darstellung in Ihr Vaterland zu verpflanzen gesucht, haben Sie sich um letzteres ein unsterbliches Verdienst erworben, und Sie hätten keinen erwünschtern Entschluss fassen können, als Ihr Werk unmittelbar dem Nationalinstitut zu widmen. Bey dem so tief eingewurzelten Empirismus ist zwar der Boden, auf welchem Sie den herrlichen Saamen ausstreuen, für diesen natürlich sehr unempfänglich. Allein er wird, wie sich bereits jetzt zeigt, schon immer mehr gut Land finden, in welchem er künftig desto reichere Früchte bringen wird. . . .

[Hier folgt die bereits von Vaihinger a. a. O. veröffentlichte Mittheilung Sch.s, dass er das für Kant bestimmte Exemplar der „Philosophie de Kant“ dem „leider immer schwächer werdenden Patriarchen“ übermittelt hat.]

Sie wünschen nochmals mein Urtheil über einen neuen Versuch der Theorie der Parallelen[13]) von einem Verfasser, der mir schon dadurch in einem hohen Grade achtungswerth ist, dass er nicht nur einer Ihrer besten Freunde ist, sondern auch den Werth der kantischen Philosophie zu schätzen weiss [Professor d'Astin]. . .

10. Bouterwek an Villers.

Göttingen, 6. Juli 1806.

Ich darf mir das Vergnügen nicht länger versagen, mein Andenken bei Ihnen, lieber, hochgeschätzter Freund, endlich durch einen Brief zu erneuern. Beinahe ist nun schon wieder ein Jahr vorüber, seitdem Sie uns verliessen. Damals waren wir Göttinger noch keine Preussen, und ich noch kein Ehemann. Ich nenne

[12]) Joh. Schultz oder Schulze — die Schreibung schwankt (vgl. Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philosophie III7 S. 293) — war der erste Erklärer der Kantischen Philosophie.

[13]) Sch. war Prof. der Mathematik in Königsberg.

diese beiden Extreme zusammen, um das Schlimme sogleich in der Vorstellung durch das Beste, das mir begegnet ist, zu compensiren. . . . Solange man also wenigstens noch über litterarische Dinge mit der Freiheit reden darf, die in der politischen Welt bald das letzte Asyl verlieren wird, erinnere ich Sie an das Versprechen, mit dem Sie mich schon voriges Jahr erfreueten, mir einen Beitrag für das nächste Heft meines Museums der Philosophie u. Litteratur zu schenken. . . .

In der Angelegenheit unsers guten Reinhold habe ich schon zwei Mal an Jacobi geschrieben. Aber im Königreiche Baiern ruht jetzt Vieles, was im glücklichen Churfürstenthum Baiern ausgerichtet werden sollte. Ehe dort die auswärtigen Verhältnisse völlig berichtigt sind, kann auf die inländischen wenig Zeit und Geld verwendet werden. Vielleicht wird auch unser Reinhold indessen endlich etwas thätiger und unternehmender, um in einer neuen Lage nicht so negativ hin zu existiren, wie er, zum innigen Bedauern seiner wahren Freunde, hier existirt.

Wie geht es Ihrer Schellingischen Philosophie? Ich denke noch immer, Sie kehren zu der Kantischen zurück u. werden nicht, wie der sonst so achtungswerthe Reinhold, aus einem Apostel des Kantianismus zum entschiedenen Antikantianer. Denn dass der Schellingianismus mit seiner phantasirten Absolutheit eben so antikantisch ist, wie der Bardilio—Reinholdianismus mit seiner demonstrirten Absolutheit, schienen Sie schon voriges Jahr nicht zu bezweifeln. . . .

11. de Hugo an Villers.

à Göttingue le 2 de Juin 1799.

. . . Je n'écris pas pour la postérité puisque j'ai détruit moimême le prémier essai avant qu'il ait pu tomber en ruines et que je n'en ai employé que les matériaux pour un second que je compte bien détruire a son tour. Je n'écris pas non plus pour mes compatriotes qui ont déjà suivi ou qui ont même deja donné de si beaux cours de droit naturel qu'ils doivent me trouver bien mal avisé leur dire que tout cela ne veut pas grand chose. Mais, j'écris pour enseigner à la génération qui s'élève et qui place quelque

confiance en moi; j'écris encore plus peur apprendre moi-même en méditant et en retournant mes idées, et surtout pour apprendre de ceux qui voudront bien me dire leur avis, me faire des objections m'indiquer des passages ou ils croient que j'ai dit des vérités utiles. Si je pouvois soumettre mon livre à la critique de tous les auteurs dont j'ai voulu profiter, je me croirois fort heureux.

. . . Je Vous regards comme mon frère ainé en Kant, et je sympathise beaucoup plüs avec Vous qu'avec les frères du premier et du dernier lit. Je m'explique. A mes yeux c'est un grand mérite de joindre à la philosophie encore d'autres connaissances, et je trouve que ceux qui n'étudient que la philosophie ne l'eu savent mieux. Bien des gens ne sont pas de cet avis, on me reproche d'étudier le droit Romain, et Vous sentez que je doi être bien aise de citer un Kantien, officier d'artillerie et versé dans presque tous les genres de littérature que ces exclusifs ignorent tout autant que le droit Romain.

Les personnes dont j'ai le plus profité n'ont pas toutes étudié à une université d'Allemagne, il s'en faut de beaucoup.

Je vous demande bien pardon d'avoir chargé M. d'Artaud de Vous dire quelques remarques sur Votre apperçu de la philosophie spéculative de Kant. S'il est vrai qu'on l'a interprétée en cent manières, il l'est encore plus qu'un profane ne peut servir de médiateur entre deux initiés. Je n'osois Vous envoyer ce que j'aurois pu écrire moi-même, si j'avois eu plus de tems que M. d'Artaud ne m'en avoit accordé, et réellement j'ai fait pis. Imaginez qu'après une leçon, très claire pour moi, sur le tems et l'espace que j'ai donnée à Mm. de Rochechouart et d'Artaud sur le boulevard, ils se sont mis à en faire l'application aux pauvres. Demoiselles Meister et à examiner gravement, si c'étoit l'espace ou le tems qu'on trouveroit dans les objets ou qu'il foudroit y apporter . . . . En Votre place je ne risquerois la traduction d'un livre trop gros, trop obstrait et trop rempli de termes techniques pour les Allemands mêmes, que dans quelques années et après avoir excité et nourri la curiosité par l'annonce des paradoxes de Kant, présenté d'une manière aussi piquante qu'il un seroit possible . . . Pourquoi ne pas présentez mon docteur allemand — Vous savez

quelle idée ce nom présente à Vos compatriotes — marchant sur les traces de Platon, de David Hume, de Jean Jaques et de Newton et les surpassant? . . . Renvoyez toutes les discussions sur la liberté sur l'ame et sur l'existence de Dieu aux diables de Milton. Ce qu'il y a de sûr c'est la morale, dont la partie générale reste les toujours la mêmequelque difference que la religion le climat et moeurs apportent au détail . . . Kant a écrit pour les allemands et cependant il en a peut-étre trop employé . . .

12. Aus Villers' Nachlass.

Villers' „Critique de la Raison pure“ sind 2 Blätter aus einem Briefe [Hugos] vorgeheftet, welche diese Schrift kritisiren. So heisst es u. a.: Seulement p. 8 je crains qu'on ne Vous comprenne mal quand Vous parlez de l'espérience des sens. Les françois ne croiront-ils pas que Vous ne parlez que des cinq sens, et sentiront-ils que la Critique fait encore abstraction du plassir de la douleur de l'esprit?

p. 16. L'exemple de la pesanteur a été apporté par Kant lui-même. Je dirois volontiers comme ce predicateur en parlant de Jésus-Christ assistant à des nous: ce n'est pas ce qu'il a fait de mieux. Mais Vous appuyez encore d'avantage là-dessus, et par là Vous tombez en une véritable hérédie Kantienne. L'attraction et la gravitation sont a priori, quoiqu' avant Kant on ne s'en soit pas douté. Le theorème de Pythagore l'est bien aussi et cependant nous ne connoissons la découverte. . . .

Peut-être au lieu de négation le mot de privation auroit-il été plus clair à des français.

13. Baudus an Villers.

8. Avril 99.

Mille remercimens pour l'article sur Kant. Je l'ai lu avec grand plaisir; grace à vous, je commence enfin à comprendre quelque chose à cette fameuse Critique de la raison pure; et j'espère que beaucoup de lecteurs vont en dire autant.

14. De Beauvau (ancien officier d'artillerie) an Villers.

28. Fevr. 1800.

Assez heureux de pouvoir s'occuper de la Philosophie de Kant un des abonnés françois du Spectateur, sollicite le morceau promis par Mr. de V*** Sur la Philosophie morale. . . .

15. de Rivarol an Villers.

à Hamb. Neu-Strasse No. 347 1. Juni ?

Il faudrait pour répondre pertinemment à vos desirs et à l'attente de quelques amateurs, que M. Kant avouât enfin quelqu'un de ses commentateurs: car tant qu'il restera muet au sein de tant d'interprêtes, il paraitra toujours se réserver le droit de dire, on ne m'a pas compris, ce n'est pas cela. Mesmer[14]) a joué de ces tours là à tous ses disciples.

Personne n'a plus que Vous les moyens et même le droit d'obtenir un mot d'aveu du ph[ilosoph]e de Konisberg, afin qu'il ne dise pas qu'en croyant attaques le texte on n'a pourtant combattu que le commentaire. Votre Vénération pour la personne et la doctrine de ce Métaphysicien merite qu'il s'explique sans détour sur Votre extrait qui m'a paru fort clair. Si, comme je l'espère, Vous lui faites rompre le silence en faveur de votre analyse, alors j'aurai l'honneur de Vous soumettre quelques idées sur cette philosophie.

Si votre gout ou vos affaires Vous appellaient à Hambourg, Nous pourrions dans une seule conversation arrîver à quelques résultats sur la Doctrine de M. Kant; les discussions par écrit sont soujettees à longueur. . . .

16. Barbier du Bocoge, Géographe, an Villers.

Paris 21 Mai 1808.

. . . Je vous dois aussi de la reconnaissances pour votre philosophie de Kant. Je la lus avec attention laqu'elle parut ainsi que les morceaux inserés dans le conservateur[15]) de M. François de Neufchateau. J'ai admiré les principes politiques et moraux de votre respectable Professeur et j'étais d'autant plus porté à le faire, que je m'étais formé pendant ma jeunesse un système particulier de philosophie tiré de nos ouvrages philosophiques à l'ex-

[14]) (1733—1815) der Begründer der Lehre vom thierischen Magnetismus Dem Mesmerismus hatte auch Villers in seiner Jugend gehuldigt.

[15]) 1807 liess Goethe durch Reinhard bei Villers anfragen, ob er seine „Farbenlehre“ ins Franz. übersetzen wolle. V. prüfte zunächst durch einen Aufsatz in dem in Amsterdam erscheinenden Conservateur, ob der Augenblick für das Unternehmen geeignet sei. Ulrich S. 47.

ception du système de la nature que je n'ai jamais voulu lire. La philosophie de Kant aura un article dans le 5e volume de la Bibliothèque d'un homme de gout.

17. C. Barny an Villers.

Wilfersdorf 10. Oct. 1809.

. . . Je lis de temps en temps . . . le catéchisme d'un fidèle Kantien . . . j'ai transcrit à la hâte la théorie de la raison pratique en pouvant garder le livre de la loi. Ce système satisfait ma raison et mon coeur. Je cherchais depuis longtemps une consolation, un point d'appuy que je ne trouvais pas. Je n'avais vu jusqu'ici que des philosophes dont les uns ont bât des palais phantastiques; d'autres qui se sont plu a nous trainer sur des ruines; Kant a deblayé l'édifice, en a banni les phantomes et la folle qui les enfante, et a rétabli les fondements dans notre coeur, dans notre conscience.

18. Henrichs an Villers.

Paris 26. Brum. 11.

Ich überlasse es meiner Frau sich selbst über ihr Stillschweigen auf Ihren freundschaftlichen Brief zu entschuldigen, aber das Zeugniss muss ich ihr geben, dass sie Ihre Aufträge in Hinsicht der Ankündigungen im Moniteur keineswegs versäumt hat. Ich weiss dass man ihr alles, was sie begehrte, versprach; ich bin gegenwärtig gewesen, da sie Sauro Vorwürfe machte sein Versprechen nicht erfüllt zu haben. Ich bin ferner von Sauro überzeugt, dass er nicht Schuld ist, dass bis jetzt der Aufsatz noch nicht erschienen ist, es scheint vielmehr, dass ihm die Hände gebunden sind. Sie wissen, im Moniteur kann nichts eingerückt werden, was nicht den Beyfall der Regierung hat, nun aber steht Kant als Atheist bey einigen Menschen von Einfluss angeschrieben, wie lässt sich also erwarten, das etwas zu seinem Lobe die hochweise Censur des Moniteurs passirt. Ich kann Ihnen ein Beyspiel dieser Art anführen: Vor einiger Zeit wollte ich die philosophischen Vorlesungen, die der Doctor Schlegel[16]) hier in deutscher Sprache (sonderbare

[16]) Schl. wandte sich zwei Jahre später an Villers, um sich an der von diesem im Verein mit Schütz und Stapfer geplanten Herausgabe einer „Biblio-

Grille!) zu halten willens ist, in diesem furchtbaren Blatte ankündigen lassen, und ich wurde gefragt, ob ich nebst einigen andern hiesigen Deutschen die Zutrauen verdienten, seine Grundsätze verbürgen könnte? — fiat applicatio! — Aber dieses sey jedoch unter uns gesagt; Sie wissen, ich bin eben so sehr, als Sauro, zum Schweigen verpflichtet.

Bey dieser Unterdrückung des was jenseits des Rheins gedacht wird, erheben sich die diesseitigen Denker nicht wenig. Da ich ihre Producte nicht lese, so weiss ich zwar nicht mit welchem Glanze, so viel aber weiss ich, dass sie, besonders die Metaphisiker, ihre Buchhändler ernähren. Mein neues Verlagswerk de l'influence de l'habitude sur la faculté de penser von Maine Biran[17]) (übrigens ein bescheidener junger Mann) geht gut ab. Ebenso das Degerando'sche Memoire sur la génération des connaissances humaines . . . Letzteres [Cabanis[18]) Rapports du physique et du morale de l'homme] wird Ihnen willkommen seyn, da die hiesigen sogenannten Weisen es als ein Meisterstück des menschlichen Denkens ausschreien. — Ich hörte auch neulich einem 19 jährigen Matematiker unsern Kästner nachsetzen. . . . Eines von diesen Werken (Degerandos oder Garat's Geschichte der Philosophie) wird als klassisch anerkannt u. in unsern Schulen eingeführt werden. Ich zweifle fast nicht, dass Degerando das Loos treffe, denn er hat mehr als Garat das Zeug dazu, i. e. er versteht deutsch. . . . Dem zweiten (Band) wird der schon erwähnte Friedenstractat, oder der Vorschlag, wie alle philosophischen Seiten sich vereinigen liessen, hinzugefügt. Ob aber unsere Philosophen wirklich zum Frieden geneigt sind, oder ob die deutschen Philosophen dem Bey-

thèque germanique“ zu betheiligen. Doch kam der Plan nicht zur Ausführung. Vgl. „Nord und Süd“ 1897 S. 99ff.

[17]) Maine de Biran (1766—1824) ist von Cousin als der erste franz. Metaphysiker des 19. Jahrh. proklamirt worden. S. über Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 507.

[18]) Erschien 1812. Cabanis (1757—1808) ist der erste franz. Schriftsteller, der philosophisch und methodisch über die Beziehungen zwischen dem Physischen und Psychischen gehandelt hat. Ueberweg-Heinze a. a. O. 507.

spiele der deutschen Politiker folgen und sich einen Luneviller Tractat gefallen lassen werden, daran zweifle ich. Ihre Losung, wie Sie an die Fr. v. Staël schreiben, ist Krieg, u. dies wird, denke ich, mit allen Ihren Herrn Collegen der Fall seyn, denn eher hätte man dem alten Fritz Schlesien entrissen, als Euch Philosophen einen Grundsatz. Desto besser! Machen Sie sich verdient um das Buchhändlergewerbe! . . .

XI.

La liberté dans l'idéalisme transcendantal de Schelling.

par

Francis Maugé.

„Le moi de Schelling, dit M. Vacherot (page 28 du nouveau spiritualisme), est, de prime abord, la substance de Spinoza, l'unité réelle du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la nature, avec cette différence que le dynamisme de Leibnitz remplace le mécanisme cartésien.“ Ce qui veut dire, si j'entends bien: le moi de Schelling est la substance de Spinoza; mais tandis que celle-ci est une cause logique, ou tout au plus efficiente, le moi de Schelling, qui se détermine pour prendre conscience de lui-même, agit plutôt comme une cause finale, puisque son acte est déterminé par la fin qu'il poursuit, de même que la création du monde par Dieu, chez Leibnitz, n'est pas arbitraire et aveugle, mais déterminée par l'idéal de perfection et d'harmonie qu'elle doit réaliser dans le monde. En d'autres termes, Schelling aurait substitué au mécanisme de Spinoza le finalisme de Leibnitz.

Si cette interprétation était juste, la question de la liberté dans l'idéalisme transcendantal de Schelling serait bien vite tranchée; car au fond, il importe peu que son *moi* soit cause finale ou cause efficiente; si c'est sa nature qui lui marque le but à poursuivre, comme c'est la perfection de son essence qui dicte

sa conduite au Dieu de Leibnitz, le déterminisme a gain de cause; et, en fait, on sait que tous les efforts de Leibnitz n'ont pu l'éviter.

C'est donc cette interprétation qu'il faut réviser. Schelling a-t-il, oui ou non, fait place à la liberté dans son système de l'idéalisme transcendantal ou vient-il grossir le nombre des penseurs déterministes?

Dans une première partie je tâcherai de dégager sa conception de la liberté et de montrer que, loin d'être une superfétation ou de constituer une contradiction dans son système, elle est la clef de voûte de sa dialectique.

Puis dans une seconde partie, après un rapide examen critique, je me demanderai sous quelle forme ses idées devraient se présenter aujourd'hui pour être acceptables, et, en particulier, ce que devient sa théorie de la liberté sous cette nouvelle forme.

Première Partie.
EXPOSÉ HISTORIQUE.

I. Considérations générales.

A. De l'idée d'activité en général et du rôle qu'elle joue dans l'ensemble du système de l'idéalisme transcendantal.

Dans un système comme celui de l'idéalisme transcendantal dont toutes les parties sont si étroitement enchaînées et si indissolublement liées que, détachées de l'organisme dont elles sont les membres, elles perdent et leur caractère et leur valeur, il est indispensable, lorsqu'on envisage une de ces parties, de marquer nettement sa place dans l'ensemble. Nous avons donc à répondre à une question préjudicielle: Quel est le rôle de l'activité dans l'idéalisme transcendantal?

La solution de cette question nous aidera à résoudre le problème particulier qui nous occupe. Sachant bien ce que Schelling entend par activité, nous déterminerons ensuite aisément si cette activité est libre ou nécessaire.

Rappelons d'abord brièvement le but de Schelling, nous verrons ensuite en quoi sa théorie de l'activité contribue à l'atteindre.

Dans toute connaissance, dit-il au début de l'ouvrage, l'objet et le sujet se rencontrent: expliquer cette rencontre, voilà le problème;

et plus loin (Page 10 trad. Grimblot) il ajoute: „La Philosophie transcendantale doit expliquer comment la connaissance est possible“. Expliquer la possibilité de la connaissance: tel est donc son dessein. Mais à ce sujet il faut s'entendre: Ce n'est pas la théorie relativiste de Kant qu'il prétend remettre en honneur. Schelling est l'auteur des lettres sur le dogmatisme et le criticisme, dans lesquelles il déclare que l'objet et le sujet ne doivent pas être subordonnés l'un à l'autre. Kant avait fait pour ainsi dire graviter l'objet autour du sujet. Schelling au contraire veut lui rendre son ancienne valeur, sans pour cela sacrifier les droits du sujet que le Kantisme lui avait appris à reconnaître. „L'idéalisme et le réalisme se supposent“ dit-il (p. 61). Que faire dès lors? Kant avait déclaré l'irréductibilité du sujet et de l'objet et fondé sur ce fait son idéalisme subjectif. Supprimons donc cette irréductibilité, manifestons l'accord, l'identité de l'objet et du sujet méconnue par lui, et la connaissance absolue qu'on nous refusait nous sera par là même révélée. Mais comment rendrons-nous leur identité évidente? En les déduisant l'un de l'autre. Si je montre que l'objet peut se tirer du sujet et le sujet de l'objet, c'est que ces deux termes sont identiques. Or telle est bien la pensée de Schelling, du moins au premier chapître de son ouvrage: „De même, dit-il page 17, que la science de la nature fait sortir l'idéalisme du réalisme en spiritualisant les lois de la nature en lois de l'intelligence, de même la philosophie transcendantale tire le réalisme de l'idéalisme, puisqu'elle matérialise les lois de l'intelligence en lois de la nature.“ Ainsi, fonder la connaissance de l'objet sur son identité avec le sujet, et pour cela le déduire du sujet, tel semble être le but de la philosophie transcendantale, qui se trouve être ainsi comme le pendant de la philosophie de la nature. Il semble au premier abord que le problème qui nous occupe ne reçoit de ce fait aucun éclaircissement. Où pourrait trouver place une théorie de la liberté ou même de l'activité dans un système qui n'a d'autre but que de déduire le réel de l'idéal, l'objet du sujet?

Pourtant malgré ces apparences, il se trouve que c'est précisément cette nécessité de déduire qui va contraindre Schelling à faire de l'activité le principe de sa philosophie.

Il s'agit de tirer l'objet du sujet. Celui-ci joue donc le rôle de principe, et par suite ne se déduit de rien. Il doit par lui même fournir une base solide à la déduction, et pour cela il faut que par la seule considération de son essence on puisse dire: „Il est absolument vrai.“ Mais il n'y a de tel que ce qui est analytique. Il est donc analytique. Et pourtant, on veut en faire le principe de tout un système. Or comment pourrait-on tirer tout un système de la proposition purement analytique et vide A=A? Comment ce qui est absolument vide contiendrait-il en germe un univers. „Ce quelque chose d'absolument vrai, dit Schelling, page 34, ne peut être qu'une connaissance d'identité; mais comme toute connaissance vraie est synthétique, cet absolument vrai, tout en étant une connaissance d'identité, doit être en même temps une connaissance synthétique.“ Quel sera donc ce principe? Le principe d'identité absolue s'exprime sous la forme A=A. Peut on le transformer en proposition synthétique? Pour cela remplaçons *A=A* par *moi=moi.* Rien ne sera changé en apparence. Mais regardons de plus près; nous verrons d'abord que cette proposition, peut se traduire par celle-ci: *Je suis moi*, ou *moi sujet=moi objet.* Or s'il y a identité entre moi et moi, les termes sujet et objet sont liés par un rapport synthétique. La proposition moi=moi est donc à la fois analytique et synthétique, et remplit les conditions exigées. Elle est donc bien le principe de la philosophie.

Après cette démonstration qui a du moins le mérite de la clarté, Schelling affirme (page 42) que „c'est l'acte premier de *l'intuition intellectuelle* qui peut être exprimé par le principe fondamental de la philosophie.“ L'acte de l'intuition intellectuelle exprimé par le principe moi=moi! Cette affirmation peut paraître étrange tout d'abord. La proposition moi=moi semble impliquer en effet que j'aperçois l'identité en moi du sujet et de l'objet, et cette aperception est bien dans une certaine mesure déterminée. Or, page 37, Schelling a défini l'acte de l'intuition intellectuelle „un acte par lequel j'ai conscience de moi-même, non avec telle ou telle détermination, mais originairement: Elle s'exprime, dit-il, par la proposition *Je suis:* proposition indéfinie, parce qu'elle n'a aucun attribut réel, et qu'elle pose par suite une infinité d'attributs

possibles.“ et plus loin: „un acte où ce qui produit, le sujet, et ce qui est produit, l'objet, sont une seule et même chose, où le moi ne se distingue pas de sa pensée.“ Mais si le sujet et l'objet sont confondus, comment le moi reconnaîtrait-il leur identité? On ne reconnait identique que ce qu'on a d'abord distingué, et comment distinguerait-on ce qui se trouve confondu? Y a-t-il là une contradiction? Je ne le pense pas; je crois au contraire que c'est pour Schelling un moyen de préciser sa conception de l'activité et du premier principe de sa philosophie.

Pour le montrer j'essaierai de ramener la proposition *moi*=*moi* à la proposition: *Je suis*, (sans attribut).

Nous avons déjà vu que *moi*=*moi* pouvait se traduire par la proposition: *Je suis moi*. Mais si celle-ci pose l'identité du sujet et de l'objet, ce n'est pas parce que cette identité est aperçue. Car en fait, il est impossible qu'elle le soit. Pour cela il faudrait que le moi pût distinguer d'abord en lui le sujet et l'objet séparément pour les identifier ensuite. Or, comment le sujet pur pourrait -il être *perçu* comme sujet? Pour reprendre une expression de Schelling lui même, „il se supprime en se réalisant.“ Dès qu'il est perçu, il cesse d'être sujet pour devenir objet. Mais l'objet pur, dira-t-on, sera connu du moins. Pas davantage. L'objet n'est connu comme tel que si on l'oppose au sujet. Or le sujet pur primitivement n'est pas atteint par la conscience.

La connaissance que le moi a de lui-même par l'acte primitif est donc bien indéterminée, puisqu'elle ne peut saisir l'identité fondamentale qui le constitue. L'intuition qui lui est donnée contient confondus le moi sujet et le moi objet; elle lui apprend bien *qu'il existe*, mais non pas *ce qu'il est*; grâce à elle, le moi peut dire *„Je suis“*, et seulement: *„Je suis“*. Schelling ne se contredisait donc pas en déduisant de l'acte le plus abstrait du moi, de l'intuition intellectuelle, le principe de sa philosophie[1]).

---

[1]) Remarquons seulement que cette intuition intellectuelle n'a aucun rapport avec l'intuition d'un absolu en dehors de moi. Ce qu'elle me donne, c'est l'intuition indéterminée du moi pris indépendamment de ses phénomènes particuliers. Schelling a-t-il le droit d'admettre cette intuition c'est ce que j'essaierai d'examiner dans la deuxième partie de ce travail.

B. *Conséquence du paragraphe précédent: Comment l'intuition intellectuelle, principe du système, tend à le transformer totalement.*

Pourtant nous ne pouvons nous tenir à ces résultats. Je dirai plus: Ce sont ces résultats eux-mêmes qui, en quelque sorte, nous obligent à les dépasser.

Nous avons bien montré que l'activité se confond avec l'intuition intellectuelle et que celle-ci est le principe de la philosophie. Mais il se trouve que, de ce fait seul va résulter une transformation totale du caractère de l'idéalisme transcendental. Pourquoi cete transformation? En quoi consiste-t-elle? Autant de questions qu'il faut résoudre pour déterminer avec précision le rôle de l'activité; car si une conception particulière de l'activité modifie le caractère général du système, celui-ci, modifié, doit réagir à son tour sur la conception de l'activité, de même qu'un organisme change avec les membres qui le composent, et ceux-ci avec l'organisme.

Constatons d'abord cette transformation que Schelling dissimule mal par l'artifice des mots.

On s'en souvient, à ne s'en tenir qu'aux premières pages de l'ouvrage, l'idéalisme transcendantal doit être considéré comme le pendant de la philosophie de la nature, qu'il était chargé de compléter. C'est même ce qui faisait dire à Michelet de Berlin dans son histoire des derniers systèmes: (T. II p. 211 cité par Wilm) „Le monde se présente à Schelling sous la forme de l'aimant dont les différences n'excluent pas l'unité. La nature est un des pôles de l'absolu, elle est l'objet du système de la Philosophie de la nature. Le pôle opposé, l'esprit est l'objet du système de l'idéalisme transcendantal."

Réaliser un parallélisme parfait entre les deux systèmes: telle était bien d'abord en effet l'intention de Schelling. Dans la philosophie de la nature on était parti de l'objet, du réel, pour en dégager les lois de l'esprit, de l'idéal; il fallait déduire l'objet du sujet, ou comme Schelling le dit ailleurs, expliquer le réel par les idées. Or, il se trouve que ce principe est maintenant l'intuition intellectuelle, qui n'est pas l'intuition du sujet opposé à l'objet, mais une sorte d'intuition indéterminée où le sujet et l'objet sont

confondus, un acte où le moi n'est distinct en rien de sa pensée (p. 37). Dans ces conditions, Schelling ne pouvait donner suite à son système qu'en faisant rentrer la définition de sujet dans celle de l'intuition intellectuelle. Or, sans doute, l'acte pur du moi pouvait être aisément assimilé au sujet pur, il n'en est pas moins vrai pourtant que cette assimilation va rompre le parallélisme établi plus haut entre la philosophie de l'esprit et la philosophie de la nature, parallélisme dont la démonstration était d'abord comme la raison d'être de l'déalisme transcendantal. Elle suppose en effet que l'on donne au mot sujet un sens tout particulier qui, nous le verrons, entraînera lui-même une modification analogue dans le sens du mot objet. Et c'est ce changement de sens qui imprimera à l'idéalisme transcendantal un caractère tout différent de celui avec lequel il se présentait tout d'abord.

Une première nécessité, nous l'avons vu, s'imposait à Schelling: il lui fallait, d'abord, pour que son système fût possible, assimiler l'intuition intellectuelle au sujet.

Sur ce premier point, c'est Kant qui le guida, et qui, il faut bien le dire, l'égara.

Ce philosophe avait déclaré que le sujet (entendement), dont la fonction est de rendre pensables les objets sensibles, ne tombe jamais lui-même sous l'intuition. Il n'avait vu dans ce fait pourtant qu'un caractère particulier du sujet. Schelling alla plus loin: „L'activité qui limite, dit-il (p. 65), n'arrive jamais à la conscience; elle est donc le pur sujet.“ Le seul fait de ne pas être donné dans la conscience est donc pour lui comme le critérium du sujet, ce qui permet infailliblement de le reconnaître. Et ce qui n'était tout d'abord qu'un de ses caractères particuliers devient maintenant sa définition même.

Or, ceci posé, l'assimilation du sujet à l'intuition intellectuelle s'explique aisément. Sans doute celle-ci, (et son nom l'indique), est bien une intuition; mais rappelons-nous qu'elle permet au moi uniquement de prendre conscience de son existence indéterminée; elle ne lui donne pas la connaissance. Par elle, le moi sait seulement *qu'il existe*, et non *ce qu'il est.* Or ce seul fait suffit à

expliquer son assimilation au sujet. En tant que l'acte primitif n'a pas conscience de sa nature, il est le sujet, et ainsi se trouve déterminée la signification de ce mot dans l'idéalisme transcendantal.

Jusqu'ici pourtant, il faut avouer que cette signification particulière semble constituer un changement assez faible. L'acte pur de l'esprit assimilé au sujet n'a rien qui doive nous surprendre beaucoup. Car cet acte de notre intelligence n'est-il pas comme l'expression de l'esprit lui-même? N'est-ce pas par lui que le moi existe véritablement?

Mais, comme je l'indiquais tout à l'heure, le fait prend une importance tout autre, si nous songeons qu'il va entraîner dans la définition de l'objet une modification assez grave pour faire dévier le système de la voie qu'on lui avait d'abord tracée: Cette modification en effet était presque fatale: Schelling, avons-nous dit, définit le sujet: „tout ce que n'atteint pas la conscience." Dans ces conditions, comment ne se serait-il pas laissé entraîner à définir l'objet: „Ce qui est atteint par la conscience?" La pente était rapide qui devait l'y conduire, et il ne se fit pas faute de la descendre, comme nous pourrons nous en assurer mieux encore par ce qui suit.

Voici maintenant les conséquences: Il s'agissait tout à l'heure, on s'en souvient, de construire une sorte de philosophie de la nature renversée, où l'on aurait déduit le réel (objet) de l'esprit (sujet), de même qu'on avait dégagé de la nature l'élément idéal qu'elle renferme. Comment serait-il encore question d'un pareil plan? Nous savons que le sujet est l'acte pur du moi, n'ayant pas conscience de l'identité qui le constitue; par suite, l'objet sera ce même acte prenant conscience de sa nature, de cette identité. Si donc la philosophie transcendantale consiste toujours à montrer comment le sujet devient objet, son rôle se bornera à rendre l'intuition intellectuelle consciente de sa nature et de son essence. Et ainsi, se trouvera justifiée cette parole de Schelling: *„L'idéalisme transcendantal n'est qu'une histoire continue de la conscience de soi."* Si l'on peut encore dire qu'on a déduit la nature de l'esprit, ce sera donc par un artifice de langage

qui éclate aux yeux; et, après l'avoir démasqué, on ne saurait plus en tenir compte.

Ainsi se trouve cette fois définitivement terminée la première partie de notre tâche. Nous pouvons en effet maintenant nous rendre un compte exact de la place qu'occupe l'activité dans l'ensemble de l'œuvre. Nous savons qu'elle en est à la fois le principe et la fin, puisque tout le débat dialectique où va s'engager le philosophe pour déduire l'objet n'aura d'autre but que de donner à l'activité primitive une conscience toujours plus parfaite d'elle-même, depuis l'intuition intellectuelle jusqu'à l'acte de volonté absolue et jusqu'à l'intuition esthétique qui couronne le système.

Aussi sommes-nous maintenant plus à l'aise pour résoudre le problème de la liberté. Sachant que la théorie de l'activité ouvre et clot la dialectique, (activité d'abord idéale, c'est-à-dire subjective, au sens où nous avons défini ce mot, puis objective et réelle sous le nom de volonté), nous commencerons par étudier l'activité primitive, puis nous verrons ce qu'elle devient en se faisant objet, et j'espère qu'à la fin de ces deux études, sous ces deux formes de l'activité, il nous sera permis de reconnaître qu'il y a place pour la liberté.

II. L'activité comme sujet; la liberté.

A. *De l'activité primitive ou de l'acte pur du moi (intuition intellectuelle).*

L'activité primitive est-elle libre ou nécessaire? Dans cette question purement historique, ce sont les textes qui doivent faire foi. Commençons donc par citer quelques textes: „Le moi, dit Schelling (p. 40), n'est qu'une production qui devient son objet à elle-même, c'est-à-dire une intuition intellectuelle. Mais cette intuition est une action absolument libre et ne peut donc être démontrée; c'est un *postulat.*“ et plus haut (p. 38) „ce qui est principe de toute connaissance ne peut être originairement ou en soi objet de la connaissance que par un acte particulier de la liberté.“ Il semble, après la lecture de ces deux textes, que nous ayons bien cause gagnée. Schelling n'affirme-t-il pas péremptoirement que l'activité primitive, principe de toute connaissance, est absoluement libre?

Il ne faudrait pas pourtant se hâter de conclure; car quelques pages plus loin (p. 55) on lit exactement le contraire: „Le moi, dit Schelling à cet endroit, n'étant primitivement qu'activité, celle-ci doit être conçue comme aveugle (mécanique). Bien plus l'existence de cette nécessité ne doit être déduite que de la nature du moi, une activité libre et première suppose le principe de cette nécessité intimement lié avec elle.“

Après ce premier examen, nous nous trouvons donc simplement en présence d'une contradiction dans les termes, sans qu'on puisse se décider soit pour la nécessité, soit pour la liberté. Schelling va jusqu'à nous parler d'une nécessité intimement liée avec l'activité libre, et il semble qu'il ne fasse qu'accentuer une contradiction déjà trop manifeste.

Cette contradiction pourtant s'évanouira assez vite, dès que nous aurons examiné ces textes de plus près. Et, il faut l'avouer sincèrement, quoique cet aveu paraisse ruiner notre thèse, c'est en faveur de la nécessité que Schelling se prononce formellement. (Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de cette assertion; pour le moment, il s'agit seulement de la constater.)

Qu'entend-il en effet par une action libre? „une action qui ne peut être démontrée, un postulat.“ „Ce qui est principe de toute connaissance ne peut être objet de la connaissance que par un acte particulier de la liberté.“

Le caractère libre de cette action vient donc de ce qu'elle est principe de toute connaissance. Or, un acte peut être libre, en ce sens qu'il n'est déterminé par aucun agent étranger, ou qu'il ne se déduit d'aucun principe supérieur sans être pour cela absolument libre, au sens strict du mot.

Par exemple, de ce que, comme le dit Schelling de la volonté (voir p. 304), la substance de Spinoza „loin d'être soumise à aucune loi, est la source de toute loi“, il n'en est pas moins vrai que son infinité d'attributs et de modes résulte de sa nature même et qu'elle ne les produit pas librement. (Voir Eth. I Prop XVI „de la nécessité de la nature divine doivent découler une infinité de choses infiniment modifiées.“) Si d'ailleurs on voulait se convaincre qu'une cause première agissant nécessairement peut être

dite libre en tant qu'elle ne se déduit pas d'un principe supérieur, il suffirait de se rappeler quel corollaire ce même Spinoza a tiré de la proposition XVII, du livre I de son éthique; après avoir établi que Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne, il conclut: (Corollaire II) „Dieu seul existe par la seule nécessité de sa nature et agit par cette seule nécessité; seul par conséquent il est une cause libre;“ [2]) Mais il y a plus, et, si l'on voulait poursuivre l'assimilation du moi de Schelling à la substance spinoziste avec laquelle d'ailleurs il a été tant de fois comparé non sans raison, on pourrait dire (un cartésien surtout) que c'est parce que son moi est cause première qu'il est nécessaire: Ce qui ne se déduit de rien n'a besoin de rien autre pour être conçu; il constitue donc une idée souverainement claire et comme tel existe nécessairement. (Cf. Ethique I déf. 1: La cause de soi est ce dont l'essence enveloppe l'existence; et Descartes, théorie des idées claires.)

Ainsi, on peut concevoir que l'activité de Schelling soit la source de toute loi sans être libre au sens strict du mot, s'il est établi que lorsqu'elle se manifeste en devenant intuition ou objet, *cette manifestation procède de la seule nécessité de sa nature.* Mais c'est cela même qu'il faut établir, et si Schelling l'a tenté, y a-t-il réussi?

Nous avons déjà vu avec quelle circonspection il faut se servir de ses textes, combien l'expression est chez lui flottante, combien le contour en est fuyant et mal arrêté. Or, nous ne devons pas juger son œuvre sur ce qu'il a voulu faire, mais sur ce qu'il a fait.

Certains commentateurs, Wilm par exemple, l'accusent d'avoir prononcé le nom de liberté alors qu'au fond, tout chez lui obéit à la plus impérieuse nécessité, si bien qu'il aurait ainsi caché le déterminisme le plus rigoureux sous les dehors spécieux d'une liberté purement verbale. Je crois plutôt qu'il faut retourner le reproche, et dire qu'il a caché la liberté absolue sous le masque

---

[2]) Cf. Eth. 1 def. VII
„Une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature.“

d'une théorie nécessitaire. C'est ce qu'il nous faut maintenant essayer de montrer.

On peut, semble-t-il, poser le dilemme suivant:

De deux choses l'une: ou la détermination pure de soi qui constitue l'acte primitif doit se déduire de la nature de l'activité, et alors celle-ci sera vraiment nécessaire; ou elle ne s'en déduit pas; et alors l'acte pur du moi ne procédant ni d'un principe antérieur, ni de la nature de l'activité sera bien forcément libre. Car, comment serait-il autre chose?

En réalité, Schelling a bien tenté une telle déduction. Il a fait plus que la tenter; il lui a consacré un chapitre entier de son livre, et le plus important, celui qui livre la clef de toute sa dialectique. (v. Déduction générale de l'idéalisme transcendantal (p. 49). C'est donc ce chapitre qu'il nous faut maintenant étudier, afin de mesurer exactement la portée des arguments qu'il renferme. (Cette étude d'ailleurs ne sera pas une critique, je ne veux pas attaquer les principes mêmes du système, mais démêler seulement le sens rigoureux de cette déduction.)

Voyons d'abord comment le problème va se poser: „Si primitivement, dit Schelling, le moi est le pur sujet, il est l'opposé de l'objet; or celui-ci est fixe, inactif et limité. Le moi originairement doit donc être une activité infinie“ (p. 53). Mais qu'est-ce que cette activité infinie, c'est-à-dire après tout indéfinie, qu'on oppose à l'objet fini et déterminé, sinon la pure puissance? L'activité se présente donc à nous originairement comme puissance pure. Par suite le champ de notre problème se trouve nettement circonscrit. Il s'agit de savoir s'il est dans la nature de l'activité ainsi définie de produire cet acte particulier qu'on appelle intuition intellectuelle. Or, cette intuition intellectuelle qui permet au moi de dire: „*Je suis*“, quoiqu'étant dans un certain sens indéterminée, (comme nous l'avons vu), est pourtant dans un autre sens une détermination véritable, si on la compare à la puissance pure qui la précède, et c'est ce qui explique probablement pourquoi Schelling l'appelle parfois „*la détermination pure de soi par soi.*“ Par suite, prétendre que l'activité primitivement pose l'intuition intellectuelle en vertu de sa nature

revient à prétendre que la puissance pure et indéfinie pose en vertu de sa nature cette détermination particulière qu'on appelle l'intuition intellectuelle, et notre tâche se réduira à prouver qu'il est de la nature d'une activité infinie de se limiter.

Or c'est bien cette démonstration que Schelling va tenter. Il l'effectue au moyen de deux théorèmes (p. 56).

1er Théorème: Le moi n'est illimité *comme moi* qu'en étant limité; („*comme moi*“ équivaut ici vraisemblalement à: en tant que sujet ayant conscience)

2e Théorème: Le moi n'est limité pour lui que par cela même qu'il est illimité.

Tout l'effort du philosophe va donc porter sur ce point: prouver que la limitation et l'infinité se supposent réciproquement dans le moi; si bien que, s'il réussit, on pourra dire que la détermination pure de soi (ou acte de l'intuition intellectuelle) étant déduite de la nature de l'activité infinie est un acte nécessaire.

Voici, ce me semble, comment on peut résumer la démonstration du premier théorème.

Le moi est infini *comme moi;* c'est-à-dire que pour avoir l'intuition de lui-même il doit se reconnaître infini; tel est le point de départ qu'il importe d'abord de bien constater. „L'infini, dit Schelling (p. 57) ne peut être limité que par sa subjectivité et il explique ainsi cette expression: cela résulte de ce qu'il est non seulement un infini, mais une *ipséité (sic)* ou *infini pour soi-même.*“

Or s'il se réalisait en un seul moment, il ne saurait avoir conscience de son infinité. Il faut donc qu'il puisse ne pas se réaliser en un seul moment, mais qu'il se réalise au contraire dans un avenir infini. Ce qui suppose qu'il est limité dans sa puissance de produire, et qu'il recule indéfiniment une limite.

Et après tout, cette argumentation semble assez recevable, surtout, si, comme je le crois, l'activité infinie dont il est question se ramène à la pure puissance. Car, si cette puissance, (qui n'est infinie que parce qu'elle recèle une infinité de possibles), s'épuisait par un acte unique, elle n'aurait pas conscience de l'infinité

qui est en elle, puisqu'elle ne pourrait connaître ces innombrables possibles qui la constituent. *Il faut donc pour qu'elle en ait conscience qu'elle les réalise successivement dans le devenir.* Or le devenir implique bien lui-même une limite indéfiniment reculée; car, sans limite, la puissance pure se réaliserait dans le temps d'un éclair, et il n'y aurait plus de devenir. Si le devenir est nécessaire à la conscience de l'infinité, il faut donc que la limite le soit aussi, ce qui justifie en apparence le premier théorème de cette déduction.

Il en sera de même si nous examinons maintenant le second.

En voici le résumé:

Schelling veut démontrer cette fois que le moi ne se sent limité que par ce qu'il est illimité.

En effet on ne *se sent* limité que par ce qu'on voudrait dépasser. „Le point *c*, comme dit Schelling, n'existe pour le moi que parce qu'il le dépasse.“ C'est ainsi d'ailleurs qu'un obstacle n'existe pour nous, *en tant qu'obstacle*, que lorsque nous voulons le franchir. On peut donc dire que le fait de se sentir limité suppose une virtualité infinie, ou en d'autres termes *que toute limite sentie suppose une puissance infinie*, de même que toute puissance infinie connue comme telle implique une succession de limites indéfiniment reculées.

Or, de ces deux théorèmes, Schelling conclut à la coexistence nécessaire dans le moi de deux activités, ou pour parler plus justement de deux tendances, l'activité idéale et l'activité réelle; et c'est sur cette coexistence qu'il pourra s'appuyer ensuite pour affirmer la nécessité de l'acte d'intuition intellectuelle.

Tout d'abord la coexistence nécessaire de l'activité réelle et de l'activité idéale peut se tirer des théorèmes précédents: En effet, qu'est-ce que *l'activité idéale?* „Elle doit être à la fois, dit Schelling, le principe de l'acte par lequel l'objective devient limitée et le principe de cette limitation“ (p. 60). C'est de plus „l'activité qui a l'intuition, c'est-à-dire l'activité subjective“, et plus loin, il dit encore qu'elle doit être illimitée. (Infini et subjectif nous l'avons vu, sont en effet termes solidaires, pour Schelling.) Elle se confond donc avec cette *activité infinie et*

limitante qui servait de base à la déduction du premier théorème, puisque, comme elle, *elle est illimitée* et *principe de limitation* [3]).

De même *l'activité réelle*, „qui doit être en même temps *limitée et aperçue par l'intuition comme telle*" et qui pourtant „*doit avoir une tendance infinie*" (p. 60) n'est-elle pas la réalisation de cette activité qui, posée limitée comme principe du théorème 1, devait être douée pourtant d'une virtualité infinie? Et dès lors dire, comme le fait Schelling, que „les deux activités, l'idéale et la réelle, se supposent réciproquement", ne revient-il pas à exprimer la relation nécessaire qui lie dans le moi agissant l'infinité de la puissance (activité idéale) à la détermination de l'acte (activité réelle)?

Or s'il en est ainsi, la coexistence nécessaire de l'activité idéale et de l'activité réelle est bien la conséquence naturelle des deux théorèmes précédents, puisqu'elle se ramène à la liaison nécessaire d'une activité illimitée et d'une activité limitée, liaison que ces deux théorèmes ont établie.

Mais alors l'intuition intellectuelle semble bien un acte nécessaire:

---

[3]) Malgré la parenté étroite qui lie l'activité infinie du th. 1er à l'activité idéale, il faut avouer que leur assimilation totale semble présenter une grave difficulté. La 1ere en effet est posée comme se limitant. La 2e est seulement principe de limitation et Schelling va jusqu'à dire (p. 59) qu'elle est illimitée et illimitable. Comment peut-elle se limiter si elle est illimitable? Je crois pourtant que la contradiction s'évanouit si l'on songe que l'activité réelle et l'activité idéale sont de l'aveu même de Schelling, deux faces, deux aspects d'un même moi. Il n'y a là qu'une question de définitions. Le moi est activité idéale quand il est illimité et activité réelle quand il est limité. Dans ces conditions on peut donc dire que l'activité idéale est illimitable quoi qu'il soit de sa nature de se limiter. Quand elle se limite, elle devient seulement réelle et cesse d'être idéale et la preuve en est que c'est cet acte de limitation qui permet au philosophe de tirer le réel de l'idéal de créer l'objet en partant de l'esprit pur. Mais tant qu'elle reste idéale elle ne peut être limitée, puisque ce mot équivaut à illimité, et par suite on peut dire qu'elle est illimitable.

Il n'en est pas moins vrai qu'il reste quelque obscurité dans ce passage.

Après ce qui précède, cette démonstration semble presque superflue. Si en effet la détermination de l'activité se déduit de l'activité infinie, si l'activité réelle est étroitement liée à l'activité idéale[4]), comment cette détermination particulière appelée intuition intellectuelle (détermination pure de soi) échapperait-elle à une loi si rigoureuse? Elle aussi se déduira de l'activité infinie. Schelling était donc dans son droit, quand il disait qu'elle se produit *nécessairement* puisqu'elle „procède de la nécessité de sa nature“ quoique dans une certaine mesure, elle soit libre puisqu'elle n'est déterminée par aucun principe extérieur.

B. *Examen de la déduction précédente, et pourquoi elle ne prouve pas que l'intuition intellectuelle soit un acte nécessaire.*

Mais cette conclusion est-elle vraiment légitime? Est-ce bien une telle affirmation qui doit se dégager de la précédente déduction? Peut-être est-ce contestable. Nous avons vu sur quels arguments les partisans de la nécessité dans l'idéalisme transcendental pourraient s'appuyer. Ces arguments peuvent se résumer ainsi: „Etant posée l'activité purement subjective (infinie) on peut dire que l'acte de détermination pure de soi en résulte nécessairement.“ Or, cette proposition n'a-t-elle pas été établie? N'avons-nous pas montré qu'il y a rapport nécessaire entre l'activité infinie et la limitation? (Th. 1er) Sans doute. Mais toute la question revient à savoir en quel sens ce rapport est nécessaire et sous quelles conditions.

---

[4]) Il est vrai qu'en opposant ainsi la détermination pure de soi à la puissance indéfinie, je fais de cette détermination un synonyme de l'activité réelle, tandis que, dans le reste de son système, Schelling en fait un synonyme de l'activité idéale s'opposant au non-moi en général, (activité réelle). Mais cela vient de ce que l'intuition intellectuelle, avec laquelle elle se confond, se présente sous ces deux aspects: d'une part, comme détermination (limitée) et d'autre part, comme intuition indéfinie (illimitée): d'où il résulte que, comparée à la puissance pure elle peut être activité réelle, tandis que, comparée au non-moi, elle peut être considérée comme activité idéale. Et c'est précisément pourquoi le raisonnement est le même, qu'il s'agisse de déduire l'intuition intellectuelle de la nature de l'activité en général, ou l'intuition sensible de l'intuition intellectuelle. Les points de vue changent et c'est tout. Nous verrons d'ailleurs que dans ce double raisonnement, le cercle vicieux est le même; il s'agit toujours de déduire la limite de l'illimité et dans les deux cas, on suppose ce qu'il s'agit de démontrer.

Le deuxième théorème où l'on part de l'activité considérée comme limitée ne nous intéresse pas directement, puisqu'il s'agit pour nous de savoir, non si l'infinité peut se déduire de l'activité limitée, *mais si la détermination peut se déduire de l'activité illimitée.* Nous le laisserons donc de côté pour nous occuper exclusivement du premier où cette déduction est tentée.

D'une manière générale, à considérer ce théorème en lui-même, nous avons vu qu'il est assez concluant. Aussi n'est-ce pas l'argumentation de Schelling que je critiquerai, mais seulement les conséquences qu'il prétend en tirer.

On se souvient que l'énoncé se formulait ainsi: „Le moi n'est illimité *comme moi* qu'en étant limité." Or, nous avons d'abord remarqué que les deux mots „comme moi" signifiaient „en tant qu'il en a intuition". Nous avons également constaté que Schelling ne déduit pas l'acte de limitation du simple fait que l'activité est infinie, *mais de ce qu'elle doit s'apercevoir infinie.* C'est parce qu'il faut qu'elle se connaisse illimitée que la nécessité d'un devenir infini, et par suite d'une limitation indéfiniment reculée se trouve déduite. Donc dans quelles conditions pourrait-on dire que l'intuition intellectuelle se déduit de la puissance pure qui la précède? Si celle-ci avait conscience de sa nature. Ainsi prétendre que l'activité absolument infinie, c'est-à-dire indéfinie (pour Schelling en effet infini s'oppose à déterminé) produit nécessairement l'intuition intellectuelle, c'est supposer qu'elle se connaît infinie. Mais d'autre part, elle ne pourrait se connaître telle, si elle ne s'était préalablement déterminée (d'après le Th. I): d'où il suit, que pour en déduire une détermination quelle qu'elle soit, il faudra supposer qu'elle s'est déjà déterminée; ce qu'il s'agit de prouver: il y a là un cercle vicieux. La détermination pure de soi ne se déduit donc pas de l'activité infinie, et on peut dire, malgré Schelling qu'elle est libre, puisqu'elle ne procede ni de la nature de l'activité, ni d'un principe extérieur à elle.

III. De la volonté ou de l'activité comme objet.

Il nous reste maintenant à étudier l'activité devenue *objet.*

Demandons nous d'abord pour la clarté de l'exposition, à l'aide de ce que nous savons du système, et sans faire appel

encore aux textes, dans quelles conditions doit apparaître cette activité; peut-être l'étude même des textes nous semblera-t-elle ensuite plus aisée.

1° Nous avons montré par quel artifice de langage Schelling, cessant de voir dans le mot objet un synonyme du mot nature, et dans le mot sujet un synonyme de moi conscient, avait fait de celui-ci l'acte pur de l'esprit se déterminant lui-même, et de celui-là ce même acte de l'esprit arrivant non seulement à la conscience de son *existence*, mais à celle de sa *nature;* et nous en avions conclu que l'idéalisme transcendantal n'est pas, comme on l'annonçait d'abord, un complément de la philosophie de la nature [5]), mais un système original reproduisant l'histoire continue de la conscience de soi. Il en résulte que, si notre raisonnement est juste, ce n'est pas une théorie de la nature qui doit terminer le système, mais une théorie de l'activité prenant conscience de sa nature; et cette activité se reconnaîtra à ce fait *qu'elle sera avec conscience ce que l'activité primitive est sans conscience.*

2° Mais comment arriverait-elle à ce résultat? Si elle doit *se connaître limitée*, il est clair qu'il faut qu'elle le soit. Et si elle doit *se connaître illimitée*, il faut encore qu'elle ait été limitée, déterminée, puisque nous sommes convenus d'après le théorème 1er qu'une activité infinie ne peut se connaître telle que si elle s'est préalablement limitée, pour reculer indéfiniment sa limite. Ainsi il n'y aura vraiment d'activité objective, de volonté, que si nous avons commencé par établir l'existence d'une limite indépendante d'elle.

3° Enfin, l'activité primitive ne deviendra objective que si je parviens à reconnaître l'identité de l'activité idéale et de l'activité réelle qui la constitue (Dans la déduction générale de l'idéalisme,

---

[5]) Sans doute dans l'idéalisme transcendantal, il y a bien une déduction de la matière et de l'organisme (De la sensation primitive à l'intuition productive, et de celle-ci à la réflexion) Mais cette déduction n'est pas le but de la philosophie, comme on l'annonçait d'abord, elle n'est qu'un marche pied, si je puis dire, qui permet à Schelling de s'élever à la philosophie pratique où le moi prend conscience de cette identité de l'activité idéale et de l'activité réelle qui le constitue.

nous avons vu, en effet, que Schelling les avait confondues toutes deux dans le moi primitif; „elles sont une seule et même chose“ (dit-il p. 60). Mais pour reconnaître leur identité, il faut commencer par les distinguer. Il sera donc nécessaire que Schelling nous montre 1° *Comment elles sont distinguées*, 2° *Comment elles sont identifiées.*

Nous allons voir ces trois conditions successivement réalisées dans le développement des trois principes suivants qui constituent toute la philosophie pratique.

1er principe: „L'abstraction absolue[6]) ou l'origine de la conscience ne peut être expliquée que par une détermination du moi par lui-même ou un acte de l'intelligence sur elle-même.“

2me principe: „L'acte de détermination de soi par soi ne peut être expliqué que par l'acte déterminé d'une intelligence hors d'elle.“

3me principe: „La volonté, dans le principe, se dirige nécessairement sur un objet extérieur.“

1. *Différence entre l'activité primitive et celle dont il est question dans la philosophie pratique.*

1er principe: Dans le premier principe Schelling commence par montrer que l'abstraction absolue ne pouvant se déduire d'aucune action extérieure puisqu'elle est absolue, doit être expliquée par un acte de l'intelligence sur elle-même. Mais en somme, il semble que cette démonstration ne fasse que résumer sous une autre forme ce qui a été dit de l'intuition intellectuelle au début de l'ouvrage. Elle peut donc passer pour superflue.

Aussi n'est-ce pas à elle que je m'arrêterai, mais au corollaire qui la suit. C'est là, en effet, que nous trouverons expliqué ce qui nous intéresse plus particulièrement: la différence qui sépare *l'autonomie primitive* de celle dont il est question dans la philosophie pratique, et cette différence est bien celle que nous avions

---

[6]) L'abstraction absolue définie (p. 247): „l'action en vertu de laquelle l'esprit s'élève absolument au-dessus de l'objectif“ n'est que la détermination pure de soi (l'acte par lequel l'esprit se voit en lui-même, sans mélange avec l'objectif) elle présente donc les caractères de l'acte d'intuition intellectuelle que Schelling appellera tout à l'heure autonomie primitive, pour l'opposer à celle dont il sera question dans la philosophie pratique.

prévue. Un seul texte, j'espère, suffira à le montrer: „En vertu de l'autonomie primitive, dit Schelling, p. 250, le moi se détermine absolument lui-même sans être pour soi déterminant, il ne se distingue pas comme donnant la loi; dans la philosophie pratique au contraire, il est opposé au moi à la fois idéal et réel[7]); or un moi opposé au moi à la fois idéal et réel, c'est-à-dire produisant[8]), n'est plus dans la philosophie pratique *produisant sans conscience, mais produisant avec conscience.*"

Ainsi l'activité dont il est question dans la philosophie pratique n'est que l'activité primitive parvenue à la conscience claire d'elle même. Nos présomptions étaient donc bien légitimes sur le premier point, et nous pouvons maintenant considérer cette proposition comme établie.

2. *Sous quelle condition doit apparaître la volonté objective Nécessité d'un monde extérieur limitant le moi, dont la réalité soit confirmée par l'accord des intelligences unies dans une même croyance en lui.*

2me *Principe.* L'acte de détermination de soi par soi[9]) ne peut être expliqué que par l'acte déterminé d'une intelligence hors d'elle.

Si l'on jette les yeux sur les développements qui suivent cet énoncé, on voit que Schelling y veut prouver seulement qu'il y a des intelligences hors de moi et que ces intelligences sont la condition sans laquelle la détermination de soi par soi ne saurait se

---

[7]) Opposé à... signifiant dans la terminologie de Schelling „qui a pour objet" il veut dire ici que le moi dans la philosophie pratique a pour objet l'activité idéale et l'activité réelle, comme nous le disions au début de ce travail.

[8]) Pour expliquer le mot produisant appliqué au moi à la fois idéal et réel c'est-à-dire limité et illimité, il faut se rappeler qu'au premier chapître de la Philosophie théorique c'est de l'union d'un moi illimité et limitant (idéal) et d'un moi infini qui franchit sa limite (réel) qu'il a tiré l'intuition productive, production inconsciente de la nature, ce qui lui permet de dire que l'union de l'activité idéale et réelle constitue une activité produisante.

[9]) L'acte de détermination de soi par soi est ici celui dont il est question dans la philosophie pratique. Car nous verrons que si l'acte d'une intelligence hors de moi est nécessaire pour l'expliquer, ce n'est que par ce qu'on le considère comme devenu objet.

produire dans la philosophie pratique. Au premier abord il faut avouer que cette déterminatinn semble assez loin de ce que j'avais d'abord annoncé. N'avais-je pas prétendu en effet que dans ce principe Schelling veut constater seulement la nécessité de concevoir une limitation réelle du moi comme condition de l'apparition de la volonté objective? Celle-ci, nous l'avons vu, ne peut devenir consciente d'elle même que si elle a été préalablement limitée.

Mais, en somme, le rapport qui lie ces deux propositions apparaîtra assez vite, si l'on s'aperçoit que cette limite se ramène au monde extérieur et que la réalité du monde extérieur a pour condition précisément cet acte déterminé des intelligences hors de moi, qui par suite devient lui-même la condition indirecte de l'apparition de la volonté objective.

Cette limite, ai-je dit, se ramène au monde extérieur. En effet n'est-ce-pas le monde extérieur qui fournit à notre intelligence des intuitions déterminées, n'est-ce-pas lui qui crée des obstacles à notre volonté, et qui, par suite nous limite ainsi de toute manière?

Mais, d'autre part, ce monde a bien pour condition un acte déterminé des intelligences hors de moi. En effet, ai-je le droit de dire qu'il existe si mes sensations ne sont pas confirmées par celles de mes semblables? N'est-ce-pas un acte déterminé de leur intelligence analogue à ma propre affirmation et la contrôlant, si je puis dire, qui me permet de distinguer l'hallucination de la perception?

Et ainsi le rapport que nous cherchions se trouve établi.

Au lieu d'affirmer que la limitation du moi (monde extérieur) est nécessaire à l'apparition de la volonté objective, Schelling affirme que ce qui conditionne la réalité de cette limitation (acte déterminé des intelligences hors de moi) doit expliquer l'apparition de l'acte de détermination de soi par soi dans la philosophie pratique, c'est-à-dire l'apparition de la volonté objective. Ce qui est arriver au même résultat par un chemin plus détourné, plus escarpé, et par suite, peut-être un peu moins sûr. Ainsi il faut qu'une limite ait été posée pour qu'on puisse expliquer

l'apparition de la volonté; une telle limite est donc la condition de cette apparition.

Peut-être pourrait-on s'en tenir à ces résultats; mais pour l'intelligence de ce qui va suivre, il faut encore préciser ce que doit être cette limite, ce monde extérieur. C'est d'ailleurs ce que rendra aisé la considération suivante: L'activité ne peut devenir objective, nous l'avons vu, que si le moi commence par percevoir nettement une distinction entre l'activité idéale et l'activité réelle qui étaient d'abord confondues. C'est donc la perception de cette distinction, devenue consciente, dont il faut d'abord assurer la possibilité. Or ce dont on prend conscience est la condition préalable sans laquelle cette conscience ne pourrait se produire. La limite que je connais est la condition de la perception que j'en ai. Par suite la distinction du réel et de l'idéal qui doit être aperçue par le moi est la condition de cette perception [10].

---

[10]) La nécessité où Schelling était d'établir cette distinction avant d'aborder la philosophie pratique explique d'ailleurs le rôle que joue dans son système la philosophie théorique. Cette dernière m'apparaît en effet comme un effort pour déduire successivement le réel de l'idéal, afin de leur donner une existence distincte: Dans la théorie de l'intuition productive (intuition qui se produit elle-même), on construit la matière, l'espace réel; et dans la théorie de la réflexion (2e période), on construit les catégories et le schématisme, ce qui revient à déduire l'idéal: car les catégories, ne pouvant tomber sous l'intuition, correspondent au moi indéterminable (illimitable) et déterminant les intuitions par le schématisme, elles sont d'autre part principe de limitation, ce qui est la définition même de l'activité idéale. (cf. le tableau).

Tableau synoptique figurant la marche de la déduction jusqu'à la philosophie pratique non comprisè.

1 activité primitive intuition intellectuelle

activité idéale (illimitée et limitante)
activité réelle (limitée et dépassant la limite)

Limite qu'on crée sans conscience	Limite qu'on dépasse avec conscience une fois créée
1ère Période Intuition productive (matière, réel)	
2e Période Réflexion: opposition des catégories (idéal) et de l'intuition du temps et de l'espace (réel)	Intuition claire du temps et dè l'espace grâce à l'application des catégories restées en elles mêmes inconscientes (schématisme)

Mais aussi, d'autre part, cette condition devant être l'objet de la conscience est aussi une limite pour le moi, puisque pour Schelling prendre conscience d'une détermination quelconque du moi, c'est prendre conscience d'une limite. Il en résulte qu'elle constitue cette limite dont nous cherchions à déterminer le sens précis.

3. *Comment l'activité devient objective pour elle-même. 3ème principe.* La volonté se dirige nécessairement sur un objet extérieur.

Jusqu'ici nous avons déterminé les différences qui séparent l'activité primitive de la volonté objective, nous avons même précisé les conditions sous lesquelles celle-ci doit apparaître. Mais cette apparition elle-même comment se produira-t-elle? La dialectique suffira-t-elle à la déduire? ou bien une intervention de la liberté devra-t-elle être invoquée? Nous n'avons fait encore qu'éclairer les alentours de notre problème. Nous avons réuni les matériaux nécessaires à sa solution. Maintenant la question de la liberté se présente devant nous plus pressante que jamais: essayons encore de la résoudre.

Ainsi d'après ce tableau, chaque fois que le moi crée une nouvelle limite dont il n'a pas conscience, il dépasse la dernière créée dont il prend alors conscience: Cela d'ailleurs se comprend aisément; car au moment où l'on crée la limite on ne peut la concevoir comme limite; elle n'est telle pour l'esprit que lorsqu'elle s'oppose à lui, après avoir été créée; c'est pourquoi le moi ne peut en avoir conscience quand il la produit.

(à Suivre.)

XII.

Πέρας and *Ἄπειρον* in the Pythagorean Philosophy.

Von

W. A. Heidel, Iowa College, Grinnell.

The question as to the root of Pythagoreanism has occupied scholars for a century, but does not yet seem to have reached a definite conclusion. The divergencies of opinion are not such, however, as to make an understanding appear hopeless. Among those who have addressed themselves to this problem we may especially mention Schleiermacher, Ritter, Brandis, Heyder, and Zeller; and if in the following discussion account is taken chiefly of the views of the last mentioned, it is both because they are more generally known, and because they deserve more consideration.

We may begin by granting two propositions rightly insisted upon by Zeller: first, Pythagoreanism owed its origin to an ethico-religious interest; second, the Pythagorean philosophy was, in its first intention, addressed primarily to the explanation of physical phenomena, and only secondarily concerned itself with problems of theoretical ethics. We have in these propositions a statement of what appears to me to be the actual truth, but not in sufficient detail to afford a satisfactory account of the facts.

It is not a new observation in the history of philosophy that ethical ideas determine physical and metaphysical thought. There is much truth contained in this view, but to be rendered available

for purposes of intelligent discussion, it requires to be more carefully defined. Without detriment to this contention, it may be granted that the ethical ideas which a philosopher accepts and announces may or may not be in accord with his metaphysics; for, like any other two sets of opinion entertained by one and the same man, these also may be flagrantly inconsistent. But it is not of such opinions that we speak when we say that ethical ideas determine metaphysical thought. There are other ideas that are much more deeply rooted. While inferences and derivative notions are often diametrically opposed one to another, there is a certain core of life and interest too central to be thus rent by contradictions; for round it revolves the entire circle of immediate feeling and untutored emotion. How famous the Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου was even in Plato's day is evident from Rep. 600 A foll.

It is within this inner circle of feeling and emotion that we must institute our quest for the ethical ideas which effectively influence speculation. And we shall look for them not so much in the views expressly stated as in the latent presuppositions and preconceptions. „All things in the universe arrange themselves to each person anew, according to his ruling love. Man is such as his affection and thought are. . . . As he is, so he sees." In these words of Emerson we have the suggestion that there are levels of being too deep to be influenced by considerations of self-interest or by superficial currents of thought. On these levels are built the foundations of the character that distinguishes an individual or an age. Here, oftentimes, is to be found the common ground of systems of thought which in their superstructure stand very far apart. And it is precisely this common ground that must constitute the scope of our especial study if we would learn to seize the trend of the history of thought in its entirety. We need not now pause to enquire why this should be; suffice it for the present to say that the direction of life defines itself in a given set of interests whose organizing influence upon thought may be roughly compared to the lines of force in a magnetic field along which the stray iron-filings leap into place.

Now it is just such a practical ethical postulate that lies at

the root of Pythagoreanism. It is in fact none other than „the habitual Greek preference for limitation“ which was shared and first formulated by the Pythagoreans in abstract terms[1]). It found expression in the characteristic Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, in the pronounced love of order and the declaration of war on lawlessness[2]), and in the moral demand for ἁρμονία and a κόσμος[3]). This Zeller also acknowledges, but he seems to strain his point[4]); for to admit that ethical ideas determine the form and substance of physical and metaphysical speculations, is not necessarily to regard the body of doctrine as a system of ethics. It is quite true, as Zeller contends[5]), that the Pythagoreans themselves thought of the order, which they demanded in the world, as natural rather than as moral; but the demand for that natural order is itself at bottom ethical. Nothing could be more enlightening on this point than the Stoic prayers for an overruling fate and the Epicurean requirement of a causal nexus in the world to dispel the

somnia quae uitae rationes uertere possint
fortunasque tuas omnis turbare timore.

For this is but one phase of our demand that the world be rational[6]), which is the ultimate ethical postulate.

It is not at all surprising, therefore, that such ethical ideas should become embodied in the Pythagorean philosophy. Associated

---

1) Benn, The Philosophy of Greece, p. 85.

2) Laert. Diog. III. 23, νόμῳ βοηθεῖν, ἀνομίᾳ πολεμεῖν.

3) For the ethical notions associated with this term in the Pythagorean mind, see Plato, Gorg. 507 E: φασὶ δ'οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.

4) Zeller, Phil. der Griechen I. a. p. 469. „So gerne ich daher zugestehe, dass die Pythagoreer vielleicht nicht auf diese Bestimmungen gekommen wären, wenn ihnen die ethische Richtung des pythagoreischen Bundes den Sinn für Mass und Harmonie nicht geschärft hätte, so kann ich doch ihre Wissenschaft selbst deshalb nicht für Ethik, sondern ihrem wesentlichen Inhalt nach nur für Physik halten.“

5) Zeller, ibid., p. 468.

6) Compare Münsterberg, on Psychological Atomism, Psychological Review, vol. VII. p. 6.

with them are other conceptions, like that of ἁρμονία, which are quite as much esthetic as ethical. A particular phase of this general condition has long engaged the attention of historians of philosophy. Aristotle twice refers to a single instance, that of the counter-earth. Once[7]) he complains of the Pythagoreans as οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν. Again he blames them for allowing esthetic prepossessions to bias their conclusions[8]). Diels likewise remarks upon the effect of similar considerations among the Eleatics in shaping their doctrine of the sphericity of the world[9]). The fact that a conclusion so reached maintained itself for so long a time sufficiently proves that the preconceptions on which it rested were basic in Greek life and civilization.

It may be well at this point to guard against a misconception[10]). It is quite in the nature of things that the minds of the Pythagoreans, however predisposed to apply ethical standards in passing judgment on the world, should turn first to that which we regard as the objective, — the problems of cosmology. Only at a later time would they naturally return, as it were, from the outer world to matters of ethics and politics, making it evident that their speculations in these fields were wholly secondary and derivative.

---

[7]) Arist. de Caelo II. 13. 293a 25.

[8]) Arist. Met. I. 5. 986a 3: καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. Κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν. λέγω δ' οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.

[9]) Diels, Parmenides, p. 56: „Zu diesen Resten der überwundenen Weltanschauung des Eleaten gehört nun auch die wunderliche Vorstellung, sich das gesammte Sein unter dem Bilde einer allseitig wohlgerundeten Kugel vorzustellen. Die Vollkommenheit seines Ἐόν sollte sich in dem vollkommensten Körper abspiegeln, ein Gedanke, der pythagoreischer Grübelei entsprungen, wunderlich lange nachgewirkt hat. Die Kosmologie des Platon wie des Aristoteles ruht darauf."

[10]) This in view of the polemic of Zeller, ibid., 468, foll.

Just so, in regard to musical harmony, they noted the purely physical phenomena, failing even to perceive the psychological problems raised by their discovery.

We may now proceed to consider the case of the Pythagorean πέρας and ἄπειρον. Zeller contends that the distinction of these contraries is primarily metaphysical[11]), and that the distinction itself is not a part of the original Pythagoreanism, but acquired its place at the head of the list of the ten contraries only with Philolaus[12]). Again he asserts that the distinction of the odd and the even was earlier than that of the limit and the unlimited[13]). All of these statements seem to me to be very closely interconnected, and they must stand or fall together.

It may be well first of all to remark how closely associated the notion of πέρας is with all the ethico-esthetic ideas whose importance for the Pythagorean mind we have already noted[14]). Aristotle, in a very instructive passage[15]), says: τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ, τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας. In this connection we may compare also the use made by Simplicius of the adjectives ἀστεῖος and φαῦλος[16]). Theophrastus[17])

---

[11]) Zeller, ibid., 388, 467 foll. So too Windelband, Gesch. der alten Phil., p. 173. Of course there is no doubt of its application in metaphysics; the question here is as to its origin.

[12]) Zeller, ibid., p. 389: „Erst einer weiter entwickelten Reflexion kann der abstraktere Ausdruck des Begrenzten und Unbegrenzten angehören, wenn er gleich später, bei Philolaus und in der zehngliedrigen Kategorientafel, an die Spitze des Systems gestellt wird.“

[13]) Zeller, ibid., p. 388. He gives for proof his inability to account for the derivation of the odd and even from the limit and the unlimited. More of this anon.

[14]) Cp. Windelband, Gesch. der Phil. (Tufts' transl. p. 46, n. 3): „Nor must we here overlook the factor which had already asserted itself with Xenophanes and Parmenides, viz. that to the Greek the conception of measure was one that had a high ethical worth; so that the infinite, which derides all measure, must to him appear imperfect, while the definite or limited (πεπερασμένον) was necessarily regarded as more valuable.“

[15]) Arist. de Caelo 293 a 30.

[16]) Simpl. Phys. 181, 7 D.

[17]) Theophrastus, Met. p. 12 § 33 W. Compare also Plut. adv. Colot. 1114 B who speaks of ἀπειρία as ἄτακτος, ἄλογος, ἀπερίληπτος.

speaks of the ἄπειρον in a way to disclose its emotional connotations: ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν. But we need not content ourselves with matters so inconclusive. The fundamental conception of the list of contraries was evidently ethical, intended to explain the physical world. Thus Simplicius[18]) says: τὸ οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν κακὸν ἔλεγον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἱστόρησεν ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείοις ἀρεσκόντων συναγωγῇ. Aristotle himself[19]) declares the same even more unequivocally: πιθανώτερον δὲ ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν. It was to have been expected that πέρας, which to the Pythagorean mind denotes so essential a characteristic of the good, should be employed typically by Aristotle to represent the entire συστοιχία, just as ἀγαθόν was used above[20]). Aristotle, in fact, readily perceived the affinity between the Pythagorean πεπερασμένον and his μέσον (for, as we have just seen, τὸ μέσον πέρας), and acknowledged it[21]): ἔτι τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δὲ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς. Had he desired to display his wit instead of giving his sober interpretation of their meaning, he would have adjusted his statement to their contrast ἕν ╳ πλῆθος rather than to πέρας ╳ ἄπειρον.

From the account of Aristotle[22]) it appears to be unquestionable that there was some difference between the Pythagoreans in regard to the list of contraries, some setting up only the two pairs, odd and even, and limit and unlimited, while others constituted the table of ten pairs. I agree with Zeller[23]) in regarding the former

[18]) de Caelo, 173a 11.

[19]) Arist. Eth. Nich A. 4. 1096b 5 foll. By Plutarch's day the ethical interpretation was fully established, cf. de Iside 48: οἱ μὲν Πυθαγορικοὶ διὰ πλειόνων ὀνομάτων κατηγοροῦσι τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἓν τὸ πεπερασμένον, κ. τ. λ.

[20]) Arist. Met. 987a 13 foll. Aristotle here clearly employs πεπερασμένον and ἄπειρον instead of their respective series.

[21]) Arist. Eth. Nic. B. 5. 1106b 28 foll.

[22]) Arist. Met. A. 5. 986a 15 foll.

[23]) Zeller, ibid., 355, notes 1 and 2.

as presenting the more original views of the Pythagoreans. It will be noted that in the briefer table the distinction of good and evil is not specifically mentioned; but probably nobody would maintain that it was not present to the thought. We may therefore assume that it is implicit in one or both of the pairs enumerated, and few, I fancy, would hesitate to affirm that, of the two, limit and the unlimited most adequately represent it. In the longer table, which Zeller, perhaps rightly, refers to Philolaus, πέρας ╳ ἄπειρον heads the list, while ἀγαθόν ╳ κακόν stands near the end. It is as manifestly unfair to conclude from the latter fact that ethical ideas were introduced as an afterthought, as to infer from the former, without further evidence, that πέρας ╳ ἄπειρον contained the groundwork of the entire system. No conclusion whatever can be properly drawn from the order in which the contraries are enumerated.

Without resorting to means so untrustworthy, we may be able to lend a high degree of probability to the thesis that in a certain sense the contrast πέρας ╳ ἄπειρον is the basis of all the contraries. We have seen that the earlier Pythagoreans probably contented themselves with setting up two pairs of contraries, περιττόν ╳ ἄρτιον and πεπερασμένον ╳ ἄπειρον. But what is the relation of these two pairs? The key to this question seems to be given by Aristotle[24]) when he says: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τὲ ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν. For nothing is more evident to even the casual reader of the documents of Pythagoreanism, than the fact that there are here two streams of interest, the ethico-religious and the mathematico-scientific, which never entirely blend, though they tend ever more and more to merge into one another. These interests are represented in the original table, consisting of two pairs of contraries, respectively by πεπερασμένον ╳ ἄπειρον and περιττόν ╳ ἄρτιον. Now since the ethico-religious interest is manifestly the root of Pythagoreanism we might readily be led to affirm that πεπερασμένον ╳ ἄπειρον constitutes the basis of the system and that περιττόν ╳ ἄρτιον must somehow be deduced directly from it. But I fear we

[24]) Arist. Met. A. 5 986a 17.

should merely be yielding to the insidious temptation, always strong upon us, to simplify matters overmuch.

Philosophies do not grow in that abstract manner. Man lives and gathers experience and acquires convictions and preconceptions before he proceeds to synthesize his thought. Hence it is likely that neither of these pairs of contraries was derived from the other, but that each represented, as we have said, one of the two paramount and parallel interests of the brotherhood. For all that, though recognized as parallel, the two pairs were not regarded as equally basic, as may be seen from the questionable fragments of Philolaus, where πέρας $\times$ ἄπειρον has quite crowded out its rival.

This parallelism finds expression in the identification [25]) of the pairs περιττόν $\times$ ἄρτιον and πέρας $\times$ ἄπειρον. Just here we meet one of the most interesting problems connected with the Pythagorean doctrine of πέρας and ἄπειρον. Aristotle [26]), in speaking of the relation of the terms ἄπειρον and ἄρτιον, endeavors to illustrate it by the case of the gnomon. Unfortunately the illustration throws very little light on the problem, being itself scarcely intelligible [27]). But even if Aristotle's account is rightly interpreted and accepted, it must at once be evident, considering the complicated nature of the mathematical relations assumed, that the explanation is at best a late refinement rather than the original conception [28]). Now the commentaries here offer a different explanation which has been set aside by modern scholars as of a value

---

25) Arist. Phys. Γ 4. 203a 10: καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον. Elsewhere, as, e. g. Met. A. 5. 986a 18, Aristotle subsumes ἄρτιον under ἄπειρον, which is logically the more natural as well as the more in keeping with the historical order pointed out above.

26) Arist. Phys. Γ 4. 203a 10foll.

27) Cf. Zeller, ibid., p. 351, n. 2, and Prantl, Arist. Physik, p. 489; see also Burnet, Early Greek Philosophy, p. 310foll.

28) Cf. Burnet, ibid., p. 311, foll.: „The artificial character of all this shows that it does not belong to the groundwork of the system". Compare Windelband, Gesch. der alten Phil., p. 173, n. 1: „Die Begründung dieser Identification ist so künstlich, dass man deutlich sieht, sie ist ad hoc gemacht, kein natürliches Produkt der Zahlentheorie." It does not follow, however, as Burnet seems to think, that the identification has no significance for Pythagoreanism.

inferior to that of Aristotle's. Simplicius, Phys. 455, 20D, who gives the fullest account, in commenting on the above mentioned passage, says: οὗτοι δὲ τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταί, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν· ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡμίση διαίρεσις ἐπ' ἄπειρον[29]). τὸ δὲ περιττὸν προστεθὲν περαίνει αὐτό· κωλύει γὰρ αὐτοῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν. οὕτως μὲν οὖν οἱ ἐξηγηταὶ τῷ ἀρτίῳ τὸ ἄπειρον ἀνατιθέασι κατὰ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν, καὶ δηλονότι οὐκ ἐπ' ἀριθμῶν ἀλλ' ἐπὶ μεγεθῶν λαμβάνουσι τὴν ἐπ' ἄπειρον τομήν . . . ὅλως δὲ οὐδὲ ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται τὴν εἰς ἴσα διαίρεσιν αἰτιασάμενος τοῦ ἀπείρου. μήποτε οὖν ἐν πάσῃ τομῇ τὸ ἄρτιον αἴτιόν ἐστι πάσης διαιρέσεως.

The attentive reader will perceive at a glance that we have here presented by the ἐξηγηταί a point of view not quite comprehended by Simplicius. He thinks the reasoning erroneous, and assures us that he finds nothing in Aristotle to countenance it. Finally, he clearly associates it with the conception of the divisibility of space or matter ad infinitum popularly current since the days of Zeno[30]). Philoponus (Phys. 391, 25) goes farther, quite unconsciously confounding the two notions: τὸ μὲν γὰρ περιττὸν περατοῖ καὶ ὁρίζει, τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστιν, ἀεὶ τὴν διχοτομιάν δεχομένην. It is quite clear that he owes his explanation to the same ἐξηγηταί, although he reproduces their statements more freely, according to his own mistaken understanding of them.

I hope to make it appear very probable that this explanation, rejected or disregarded by modern scholars, is the reason originally assigned for the identification of the ἄρτιον and the ἄπειρον, and that it can be traced back in substance to the time of Aristotle. If it should prove to rest upon a conception of number which Aristotle has elsewhere shown his inability to understand, this

[29]) I regard this clause (ἡ γὰρ . . . . ἐπ' ἄπειρον) as an attempted elucidation added by Simplicius. The reasons for this belief will shortly appear.

[30]) Windelband (Tufts) p. 46, n. 2. betrays a lurking doubt as to the correctness of the interpretation given by Simplicius, while it likewise becomes evident that he does not understand the ἐξηγηταί: „The reason presented for this, viz. that even numbers permit of bisection to infinity(?), is indeed very questionable and artificial."

would sufficiently account for his adopting the later and more refined explanation.

It would seems plain enough from Aristotele's own account what the Pythagorean theory of number really was. Let us then glance at a few of the passages[31]). Met. A, 5. 985b 25: τὰς τούτων (sc. τῶν μαθημάτων) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων . . . 986a 1: τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. ibid. M. 6, 1080b 16: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικὸν (sc. ἀριθμὸν εἶναί φασιν) πλὴν οὐ κεχωρισμένον (Aristotle had just defined ἀριθμὸν μαθηματικόν as τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν). M. 8. 1083b 12: τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδύνατόν ἐστιν . . . N. 3. 1090a 32: κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν. A. 8. 990a 21: ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηδένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος. Two things become very evident as one reads these quotations: first, Aristotle is carrying his own conceptions into his discussion of the Pythagorean doctrine, as he is wont to do[32]); second, he is very much perplexed by the theory he is considering and is endeavoring to reproduce it in part in his own terminology. The Pythagoreans assume to be explaining physical phenomena by physical entities, known as numbers; in his desperation, Aristotle pronounces these numbers mathematical but not abstracted from things of sense, though just what that could mean from his point of view is past comprehension. He then says that it is impossible for these numbers to be mathematical, but, assuming that they must be, he berates these philosophers for attempting to explain ponderable objects by elements not pon-

---

[31]) These passages have been very diligently collected by Zeller, ibid., p. 343, foll., although it must be said, in justice to him, that he does not draw the same inferences from them. I may add that I arrived at my interpretation independently of Burnet, ibid., p. 306, foll. Our general agreement I regard as a strong corroboration of the view here set forth.

[32]) Compare Zeller, ibid., p. 381, n. 3.

derable[33]). For there is only one kind of number with which the Pythagoreans have to do.

It would seem that from all this only one conclusion can be drawn. The numbers of the Pythagoreans, as Aristotle himself tells us, are not abstracted from objects of sense. They are not the „mathematical“ numbers with which all men of intelligence in his day were perfectly familiar, although Aristotle finds it well-nigh impossible to conceive of any other. He does, indeed, speak of ἀριθμοὶ ἐνυπάρχοντες[34]), but he must have been as keenly conscious as the modern reader that this conception is itself a striking novelty, born of his criticism of the Platonic Ideas. Hence it was altogether right that he did not attribute it to the Pythagoreans, although it was the nearest approach to the truth of which his mind was capable. We may say that the Pythagorean numbers were concrete, that is to say, things were naively regarded as numbers because the abstraction of the mathematical from the other qualities that go to constitute things had not yet become a stereotyped fact. To speak of concrete numbers is to employ unfamiliar language, although the conception is not quite lost to us. Within a very limited range we are well enough acquainted with them and speak of them as denominate numbers.

Such then, it would appear, are the Pythagorean numbers by

---

[33]) Yet Aristotle himself says, Met. 1080b 18: τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν; where Ps.-Alex. remarks: μοναδικὸν γὰρ τὸ ἀμερὲς καὶ ἀσώματον ἐνταῦθα δηλοῖ. How solid and averse to division the unit was to the Greek mind might be illustrated by a thousand passages. Cp. Plat. Repub. 525D, foll.: οἶσθα γάρ που τοὺς περὶ ταῦτα δεινοὺς ὡς, ἐάν τις αὐτὸ τὸ ἓν ἐπιχειρῇ τῷ λόγῳ τέμνειν, καταγελῶσί τε καὶ οὐκ ἀποδέχονται, ἀλλ᾽ ἐὰν σὺ κερματίζῃς αὐτό, ἐκεῖνοι πολλαπλασιοῦσιν, εὐλαβούμενοι μή ποτε φανῇ τὸ ἓν μὴ ἓν ἀλλὰ πολλὰ μόρια. Lest anyone should suppose that this is wholly due to Plato's realism, compare the naiveté of Arist. Met. 987a 25: πρῶτον ὑπάρχει τοῖς δυσὶ τὸ διπλάσιον. Greek mathematicians did not deal as familiarly with fractions as we moderns do. The solid, indivisible, concrete unit was what underlay the Pythagorean conception. It was not a violent revolt, but rather a natural development of the original view, when Ecphantus assimilated his doctrine to the atomism of Leucippus and Democritus. For his teachings, cf. Diels, Dox. p. 566, l. 11, foll.

[34]) Arist. Met. M. 6. 1080b 3.

which Aristotle is as much perplexed as is Simplicius by the explanation which the ἐξηγηταί offered for the identification of the ἄρτιον and the ἄπειρον. It is of such numbers as these that the περιττόν and the ἄρτιον are the elements. And Simplicius tells us that the ἄπειρον was identified with the ἄρτιον „because every thing that is even is divided into equal parts, and that which is divided into equal parts is unlimited in respect of bipartition; whereas the odd, when added, limits it, since it prevents its division into equal parts.“ Now, bearing in mind the Pythagorean conception of number, we may illustrate the subject of the odd and the even with the following figures.

(A) • • • • • → • • • • •   (B) • • • • • → • • • • • •

Let us first take ten, an even number (A). The process of halving, represented by the arrow, goes on without let or hindrance, there being no limit set to it by a solid unit[35]). But if we take eleven, an odd number, we find that the unit added sets a limit, preventing the indefinite continuance of the process (B). That this illustration is really more than a plausible guess at the meaning of the ἐξηγηταί, which Simplicius did not quite understand, is rendered exceedingly probable by a number of passages to which we may next address ourselves. Plutarch[36]) in an excerpt preserved in Stobaeus, after reciting the facts relative to the gnomon, adduced by Aristotle in his Physics, proceeds as follows: καὶ μὴν εἰς δύο διαιρουμένων ἴσα τοῦ μὲν περισσοῦ μονὰς ἐν μέσῳ περίεστι, τοῦ δὲ ἀρτίου κενὴ λείπεται χώρα καὶ ἀδέσποτος καὶ ἀνάριθμος, ὡς ἂν ἐνδεοῦς καὶ ἀτελοῦς ὄντος. Again Plutarch says[37]): πᾶν γὰρ κακὸν ἐκ διαστάσεως καὶ διαφορᾶς γίνεται· ὅθεν καὶ τῶν ἐφεξῆς ἀριθμῶν τὸν μὲν ἄρτιον ἐνδεᾶ καὶ ἀτελῆ, τὸν δὲ περισσὸν πλήρη τε καὶ

---

[35]) Compare for the solid unit note 33 above and Arist. Phys. Γ. 7. 207 b 5: αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἕν ἐστιν ἀδιαίρετον, ὅτι περ ἂν ἓν ᾖ, οἷον ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ οὐ πολλοί· ὁ δ' ἀριθμός ἐστιν ἕνα πλείω καὶ πόσ' ἄττα· ὥστε ἀνάγκη στῆναι ἐπὶ τὸ ἀδιαίρετον.

[36]) Cp. Stobaeus, vol. I (Wachsmuth) p. 21 foll.; Diels, Dox. p. 96, foll.

[37]) Plutarch, de Vita et Poesi Homeri, 145.

τέλειον ἀπέφηνεν. The same author elsewhere writes as follows[38]: ταῖς γὰρ εἰς ἴσα τομαῖς τῶν ἀριθμῶν, ὁ μὲν ἄρτιος πάντῃ διιστάμενος ὑπολείπει τινὰ δεκτικὴν ἀρχὴν οἷον ἐν ἑαυτῷ καὶ χώραν, ἐν δὲ τῷ περιττῷ ταὐτὸ παθόντι μέσον ἀεὶ περίεστι τῆς νεμήσεως γόνιμον.

I trust that I have made it evident that the explanation of the identification of the pairs πέρας╳ἄπειρον and περιττόν╳ἄρτιον offered by the ἐξηγηταί had nothing to do with infinite divisibility of space, as seems to have been supposed by Simplicius and as Philoponus clearly believed[39]. We do not know certainly who these ἐξηγηταί were, but we may readily conjecture that Alexander was one of them. Although his sources were of the best, this fact, even if guaranteed, would not enable us to determine the age of the conception we have been trying to establish. Fortunately we possess a bit of evidence, which, though standing alone, yet suffices to date it back to the time of Aristotle. Aristoxenus[40], in his work on the theory of number, writes as follows: τῶν δὲ ἀριθμῶν ἄρτιοι μέν εἰσιν οἱ εἰς ἴσα διαιρούμενοι, περισσοὶ δὲ οἱ εἰς ἄνισα καὶ μέσον ἔχοντες . . . ὁ περισσὸς καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσον ἔχει[41]. The mention of odd numbers as μέσον ἔχοντες

---

[38] Plutarch, de E apud Delphos, c. 8, 388 A. He is speaking of the identification of the θῆλυ with the ἄρτιον and the ἄρρεν with the περισσόν. Compare also Plut., Aetia Rom. 102: καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας, ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περισσοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται. If we bear in mind that ἄρρεν╳θῆλυ is one of the ten pairs of contraries enumerated by Aristotle and assigned by Zeller to Philolaus, it seems not improbable that the general conception underlying these illustrations was a part of the groundwork of the theory. Certain it is that ἄρρεν╳θῆλυ had to be associated in some way with πέρας╳ἄπειρον = περιττόν╳ἄρτιον, and this conception is undoubtedly more primitive than the physiological and astrological theories current among the Neo-Pythagoreans. For the latter cp. Sext. Empir. adv. Math. V. 6, foll.

[39] Compare note 30 above.

[40] Aristoxenus, apud Stobaeus (Wachsmuth) vol. I. p. 20.

[41] This clause, ὁ περισσὸς . . . ἔχει, may be merely a paraphrase of the adjective, τέλειος, repeatedly used above; cp. Arist. Poetica, 6, 1450 b 24, foll. On the other hand it may be a development of the afore-mentioned view reflected perchance in the enigmatic words of Aristotle, de Caelo I. 1, 268 a 10, foll.: τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός.

shows clearly that the view above set forth goes back to Aristoxenus, from whom Aristotle himself may have had much of his own knowledge of Pythagoreanism.

I believe that I have now shown that Aristotle did not give the only explanation for the identification of πέρας╳ἄπειρον with περιττόν╳ἄρτιον that could have been known to him. Anybody who carefully considers the matter will agree, I fancy, that he chose the more artificial account instead of a more primitive one, which to him was not readily intelligible. The reasons that would determine his choice were doubtless such as vexed the mind of Simplicius as he grappled with the statements of the ἐξηγηταί[42]. If the above argument holds, then it cannot be strictly true of the oldest Pythagorean doctrine that ἄπειρον = κενόν[43], although the ἄπειρον was later made to account for the κενόν, since ὁ μὲν ἄρτιος [ἀριθμὸς] . . . χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσιν.

The foregoing account of the original conception of the relation between πέρας╳ἄπειρον and περιττόν╳ἄρτιον is readily seen to be in harmony with the view to which we were led by the consideration of the historical root of Pythagoreanism. The odd and the even are characterized with reference to their perfection or imperfection as determined by the inherence or the absence of the limit. Thus the supreme worth of the limit is vindicated, and the ethico-religious interest comes to dominate the mathematico-scientific.

Having thus brought to bear upon my main thesis all the evidence and the considerations that support it, I shall now briefly

42) Even Burnet, ibid., p. 310, n. 37, seems to share the same views: „The commentators usually say that even numbers were called unlimited because they could be halved indefinitely, which, as Simplicius points out in Phys. p. 455, 20D., is not the case.“

43) For this view, see Ritter, History of Ancient Philosophy, I. p. 374, and Burnet, ibid., pp. 108, 201, 310. Ritter's use of the above mentioned passage of Philoponus is peculiarly unfortunate, as I have shown that it is based upon a thorough misunderstanding of his authorities. Zeller, ibid., p. 386, foll., criticizes this view somewhat, at length. Compare also Shorey's review of Patin's Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, in the Amer. Journ. of Philol. vol. XXI. 2, p. 208.

touch upon a few, more or less related, problems having to do with the beginnings of Pythagoreanism. It is now admitted on all hands, I believe, that the δυὰς ἀόριστος is a later addition to the theory, and indeed it seems very likely that the introduction of the μονάς, instead of the ἕν, belongs to the same stratum. In view of what has been said of the primitive Pythagorean conception of number, one is tempted to conjecture that neither of these terms, with the accompanying refinements of theory, was added until, as the science of mathematics advanced, a knowledge of abstract numbers was diffused throughout Greece. It is clear that this stage was reached at latest in Plato's day[44]), and in Aristotle, as we have seen, the ancient conceptions appear only to work confusion. When one has fully realized the hopelessness of attempting to follow Aristotle in his tortuous efforts[45]) to state the matter, one will gladly dispense with Zeller's learned discussion[46]) of the question whether the Pythagorean numbers were spatial or arithmetical. The simplest and truest answer would seem to be that the earliest members of the school had not raised the question, but that, once asked, it could be answered only in favor of the latter view, as being more in keeping with an advanced mathematical science. Hence, also, we may readily infer how much credence should be accorded to the statement of Stobaeus[47]) concerning Ecphantus: τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς[48]).

There is perhaps another point at which we may distinguish the early doctrine from the later. There can be no doubt that in the days of Plato[49]) and Aristotle the Pythagoreans constructed surfaces out of lines, and bodies out of surfaces[50]). But when we

---

[44]) Here Plato's distinction between ἀριθμητική and λογιστική is of interest, although it is not exactly the distinction between concrete and abstract number.

[45]) See especially, Arist. Met. M. 6. 1080b 16, foll.

[46]) Zeller, ibid., p. 378—389.

[47]) Stobaeus (Wachsmuth) vol. I. p. 127, l. 17.

[48]) Compare note 33 above.

[49]) For Plato, see Arist. Met. N. 3. 1090b 20, foll., and Ps.-Alex. p. 756, 14, Bonitz.

[50]) This statement is not intended to be exhaustive. Zeller, ibid., p. 405, foll., discusses the matter at length and supplies the references.

remember what Aristotle himself reports of Eurytus[51]), one of the earlier Pythagoreans, it would seem reasonable to suppose that their method was far simpler. Aristotle says[52]): οὐδὲν δὲ διώρισται οὐδὲ ὁποτέρως οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι, πότερον ὡς ὅροι, οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν, καὶ ὡς Εὔρυτος ἔταττε τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου, ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν. Aristotle here speaks of a method of 'limits' represented by points. Eurytus used pebbles in lieu of points to mark the outlines of things, then, forming a rude likeness, took the number of pebbles required as the representative or typical number of the thing. We are told[53]) that Eurytus lived in Tarentum and was a contemporary of Philolaus. Surely, it is altogether more probable that his method was a survival from the earlier procedure of the Pythagoreans than an invention of a contemporary of Plato. We should then have to think of the early Pythagoreans as employing this method of 'limits'[54]) in accordance with which they represented the line by 2, the number of points or limits necessary to define it, the surface by 3, the body by 4. Therefore they could also use 3 to denote a triangle, and 4 to represent a quadrangle, though each had but two dimensions. One can readily see how, with the advance of mathematics, the procedure in vogue in Plato's day could come to supplant the earlier and cruder method.

---

[51]) On Eurytus see Zeller, ibid., 338, n. 5.

[52]) Arist. Met. N. 5. 1092 b 7, foll.

[53]) Laert. Diog. VIII. 46. Zeller admits that we cannot rely on later accounts regarding the date of Pythagoreans. Eurytus may have been considerably older than Philolaus, however, and yet have been the instructor of the Pythagoreans whom Aristoxenus knew. Burnet, ibid., p. 314, says of the method of Eurytus: „This was simply a graphic way of showing how many dimensions a thing had, taking a simple pebble as one dimension." I confess that I am utterly unable to understand his meaning. How many dimensions should we have to conceive of Eurytus' man as having, if he used pebbles to delineate his form and took „a single pebble as one dimension?"

[54]) These 'limits' are the ὅροι of Aristotle's account, not the 'limits' technically known as such in modern mathematics.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

O. Apelt, Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

III.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1897 und 1898.

Von

Otto Apelt.

(Zweites Stück.)

Karl Lüddecke, Die Frage der Echtheit und Abfassungszeit des Euthydemus. Prgr. d. Gym. zu Celle. 1897. 49 S. 8°.

Schaarschmidt wird sich freuen, dass er immer noch Schule macht. Der Verf. weiss genau, nicht nur, dass der Euthydem unecht ist, sondern auch dass er etwa im Jahre 342 v. Chr. geschrieben worden ist, vielleicht von Aristoteles, wenigstens von Einem, der mit Aristoteles in naher Beziehung stand, ferner dass Isokrates in seinem Panathenaicus auf die Invective alsbald antwortete etc.

Platons Gorgias, Erklärt von Hermann Sauppe. Herausgegeben von Alfred Gercke. Berlin 1897. Weidmann. LVI. 186 S. 8°.

Da ich diese Ausgabe schon vor längerer Zeit an anderer Stelle angezeigt habe, so beschränke ich mich darauf, ihrer hier zu gedenken als einer Arbeit, die sich nicht auf die einfache Veröffentlichung der Sauppischen Hinterlassenschaft beschränkt, sondern sie durch vielfache Einschaltungen und namentlich durch eine gehaltvolle Einleitung ergänzt.

Hans Kirchner, Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs Kratylus. III. Fortsetzung und Schluss. Prgr. Brieg 1897. 25 S. 4°.

Die Abhandlung bildet die Fortsetzung einer fleissigen und dankenswerthen Zusammenstellung der bekanntlich weit auseinandergehenden Ansichten über den Dialog Kratylus. Die Kritik der vorgetragenen Ansichten wird einer späteren Abhandlung vorbehalten.

Heinrich Gomperz, Ueber die Abfassungszeit des platonischen Kriton, Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit. 109. Bd. p. 176—179.

Die kleine Abhandlung sucht dem Kriton eine spätere Stelle anzuweisen, als es meist geschieht, nämlich nach dem Gorgias, Menon, Phaedon. Die Gründe sind wenig belangreich bis auf einen, der sich bezieht auf die von Sokrates in dem Dialog vorgetragene Ansicht von der Unzulässigkeit des Unrechtthuns gegen Solche, die uns gekränkt haben. Das ist allerdings in einer sehr frühen Schrift etwas auffällig, wenn es mir auch nicht unerhört scheint. Die Chronologiker werden sich irgendwie mit dem Bedenken abfinden müssen.

Gustav Schneider, Die Weltanschauung Plato's, dargestellt im Anschluss an den Dialog Phaedon. Berlin 1898 XIV, 138 S. 8°.

Die Schrift ist vor Allem berechnet auf den Unterricht in Prima als ein Mittel der Einführung in die Philosophie. In der That ist dazu kaum etwas geeigneter als der Phaedon, durch seine wunderbare Verbindung erhebender persönlicher Eindrücke mit geistreicher philosophischer Spekulation. Der Verf. stellt in eingehender Erläuterung den Inhalt des platonischen Dialogs dar, dabei seine schon aus früheren Veröffentlichungen bekannte Ansicht über die platonische Metaphysik wiederholend. Dass ich dieser nur zum geringen Theil beistimmen kann, hindert mich nicht, in dem vorliegenden Buch einen beachtenswerthen Versuch zu begrüssen, der allerdings bedenklich sinkenden philosophischen Bildung unserer Primaner einigermassen aufzuhelfen.

Otto Biltz, Der Phaedo Platos und Mendelsohns. Inauguraldiss. Berlin 1897. 63 S. 8°.

Nach einer Nebeneinanderstellung des Inhalts beider Schriften giebt der Verf. eine sorgfältige Vergleichung der beiderseitigen Ansichten.

Franz Susemihl, Neue platonische Forschungen. Erstes Stück. Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichniss der Universität Greifswald. Ostern 1898. 56 S. 3°.

Die Untersuchung zielt im Wesentlichen ab auf eine genaue Zeitbestimmung für die Abfassung des Phädrus und des Theätet. Indem der Verf. termini a quo und ad quem zu gewinnen sucht, wird er für Phädrus geführt auf das Jahr 393 oder vielleicht auch zwei Jahr später, für Theätet auf das Jahr 390 oder wenig später. Bei der, wie es mir wenigstens scheinen will, unsicheren Beschaffenheit seiner Anhaltspunkte kann ich mich weder für den einen noch für den andern Dialog seinen Combinationen anschliessen. In den Ausführungen des Theätet sieht der Verf. die Begründung der Ideenlehre. Das liesse sich doch höchstens in dem Sinne rechtfertigen, dass der Theätet das Feld der Möglichkeiten für eine wirkliche Erkenntniss der Dinge soweit einschränkt, dass schliesslich für einen platonisch denkenden Kopf (denn ein Kantianer z. B. würde schliesslich die Rettung in einer Vernunfterkenntniss a priori suchen) nichts anderes übrig bleibt als der Ausweg der Ideenlehre, den aber der Leser durch eigenes Suchen ausfindig machen muss, da im Dialog selbst davon durchaus nicht die Rede ist. Schlecht zu sprechen ist der Verf. auf die Sprachstatistik, ohne sie doch etwa geradezu abzuweisen.

A. Gercke, Die alte Τέχνη ῥητορική und ihre Gegner. Hermes, Bd. 32. 1897 p. 341—381.

Dieser dem Titel nach ausserhalb unserer Berichterstattung liegende Aufsatz muss hier deshalb erwähnt werden, weil er p. 365 ff. eingehend über das Verhältniss der Sophistenrede des Isokrates zu Platons Phädros handelt. Gercke hält die Sophistenrede für nach dem Phädros geschrieben, vor Allem deshalb, weil die

Sophistenrede die Lehrbarkeit der Tugend leugnet (p. 374), sodann weil Isokrates sich nicht hätte als Philosophen, seine Lehre nicht als Philosophie bezeichnen können, ohne die vorangegangenen Belehrungen des Platonischen Phädros. Ich kann nun in der Sophistenrede wohl eine Gleichsetzung der Begriffe Philosophie und Sophistik erkennen (§ 6 und § 14), aber keine, wenigstens keine völlig klare und bestimmte Bezeichnung (§ 18 und § 21) seiner eigenen Lehre als φιλοσοφία. Indess darüber liesse sich ja noch streiten. Aber wenn G. (p. 380) meint, Platon habe nicht nur die Prophezeihung am Schluss (mit der sich jeder abfinden mag, wie er will: ich meine, dass es dem Platon völlig frei stand, seinen Sokrates auch einmal als wirklichen Sokrates sprechen zu lassen, wenn anders es ihm so passte), sondern seinen ganzen Dialog Phädros recht eigentlich für den von ihm überschätzten Isokrates geschrieben, so ist das für mich überhaupt nicht discutabel.

Die ganze liebe Noth um den Phädros, um sein Verhältniss zu der armseligen Sophistenrede, mit den endlosen chronologischen Schwierigkeiten scheint mir nichts als selbstschaffene Pein. Platon, wenn er auf seiner Seelenwanderung einem von uns begegnete, würde etwa sagen: „Ihr guten Leute, meine Schrift ist — genau weiss ich es selbst nicht — nahezu 2300 Jahre alt. Was müht ihr euch ab, ihr 10 Jahre zuzusetzen oder abzuziehen? Wird sie dadurch besser und wahrer oder werdet ihr dadurch besser und wahrhaftiger? Sie hat Geschlecht auf Geschlecht erbaut und wird auch in Zukunft erbauen Alle, die darin suchen, was ich wollte, dass sie darin suchten: Erhebung über das Vergängliche zur ewigen Wahrheit, auf dass sie schauen lernten in ihrer Reinheit die Gerechtigkeit, Schönheit und Besonnenheit. Sie sollet ihr in euch aufnehmen und lebendig werden lassen. Aber ihr wähnet, das sei so ernst nicht gemeint und damit habe es gute Zeit. Aber keine Zeit sei zu verlieren, um zu ergründen, ob ich meine Schrift abgefasst habe vor oder nach der Sophistenrede, ob unter dem Archonten Diophantos oder unter Eubulides oder unter Theodotos. Was Zeitliches daran war, das mag dahin sinken wie die sterbliche Hülle der Seele. Nicht das Vergängliche war für euch bestimmt, ihr fernen Enkel, sondern das Unvergängliche. Ihr aber haltet's

mit mir wie die, welche den Meergott Glaukos anschauten: ihr Blick haftete an den Muscheln und dem Seegras, die ihm der Umgang mit dem Meere hat anwachsen lassen, aber seiner wahren Natur wurden sie nicht ansichtig. So hängt ihr euch an das, was Zeit und Umstände meinem Werke beigemischt haben, und solltet doch schauen seine wahre Natur. Im Werden, im Fluss wollt ihr mich sehen und verstehen und ist doch nichts daran, das da bleibet und Stand hält. Selbst Fliessende, machet ihr auch mich zu einem Fliessenden."

Johannes Böhme, Zur Protagoras-Frage. Prgr. Hamburg 1897. 28 S. 4°.

Der Verf. sucht berechtigter Weise den in letzter Zeit ziemlich weit über Pari gesteigerten Kurs des Protagorischen Philosophems wieder beträchtlich herabzudrücken, indem er der platonischen Darstellung im Theätet dasjenige Mass von Vertrauen zurückzugewinnen bemüht ist, das ihr früher geschenkt ward. Es war doch ein sonderbares Unternehmen, aus einem Sensualisten eine Art Vernunftkritikus machen zu wollen. Soweit also stimme ich dem Verf. bei. Wenn er aber im Verlaufe seiner Abhandlung das Verhältniss des platonischen Protagoras zu dem Theätet hinsichtlich der Lehre des Protagoras erörtert, so scheint er mir Schwierigkeiten zu suchen, wo keine sind. Der platonische Protagoras enthält keine Kritik bestimmter Lehren des Protagoras, sondern ironisirt seine persönliche Wirksamkeit an der Hand eines für die Sophistik besonders nahe liegenden Themas.

Carl Nohle, Auswahl von Platons Politeia. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben. Halle 1898 XIV, 198 S. 8°.

Es ist hier der nicht von vorn herein abzuweisende Versuch gemacht, durch Auswahl passender Abschnitte der platonischen Republik dies Werk in der Schule einigermassen einheimisch zu machen. Die Uebersicht über das Ganze zu gewinnen, wird dem Schüler ermöglicht durch die vorausgeschickte Einleitung, die eine verständig abgefasste Inhaltsangabe enthält.

Joannes ab Arnim, De rei publicae Platonis compositione ex Timaeo illustranda. Rostock, Prooem. 1898/99. 17 S. 4°.

Die Abhandlung beschäftigt sich mit der interessanten Frage, wie wir uns das Verhältniss unserer platonischen Republik zu dem angeblichen Resumé ihres Inhalts zu Anfang des Timaeus zu denken haben. Stimmt unsere Republik zu dieser kurzen Zusammenfassung? Wenn nicht, was folgt daraus für die Composition unserer Republik? Neuerdings ist man geneigt, die erstere Frage zu verneinen und daraus einen Beweis abzuleiten gegen die innere Einheitlichkeit unserer Republik. Es ist aber immerhin bemerkenswerth, dass die Beurtheilung der Republik, als eines aus ursprünglich heterogenen Bestandtheilen allmählich zusammengeschobenen Werkes, nicht etwa erst die Folge dieser Vergleichung mit dem Referat im Timaeus ist, sondern dass man umgekehrt erst durch die bereits auf die Bahn gebrachte kritische Zersetzung der Republik darauf gekommen ist, diese Vergleichung in destructivem Sinne für die Republik auszunutzen. Denn früher nahm man allgemein diese Stelle des Timaeus unbefangen als ein kurzes, wenn auch nicht sehr genaues Referat über unsere Republik hin. Nehmen es doch bekanntlich die Alten mit dem Citiren und Referiren nicht allzu genau. Unser Verf. nun geht sehr entschieden von der Ansicht aus, dass uns die Beschaffenheit der Einleitung des Timäos alles Recht gebe auf sehr weitgehende Folgerungen hinsichtlich der Entstehung unserer Republik. Er folgt im Wesentlichen den Spuren Rohdes, kommt aber doch in einigen Punkten zu abweichenden Resultaten, die er eingehend zu begründen sucht. Er meint, die platonische Republik in ihrer heutigen Gestalt sei zwar, wie die Sprache zeige, vor dem Timäus und Kritias verfasst, es habe aber neben und schon geraume Zeit vor dieser reich ausgestalteten und volleren Republik eine kleinere „Urpolitie“, wie wir sie der Kürze wegen nennen wollen, gegeben, die unsere heutigen Bücher II, 10—V, 16 enthielt, mit Ausschluss alles dessen, was sich auf den Begriff der Gerechtigkeit und auf die φύλακες als besonderen, dritten Stand bezieht, cf. p. 7 u. 12. Diese Urpolitie hatte andere Personen und andere Scenerie (cf. p. 7) als

unsere Republik; die Unterredner in ihr waren diejenigen, die uns im Timäus und Kritias vorgeführt werden. Sie ist es, auf die sich das Timäos-Referat bezieht. Denn auf diese längst veröffentlichte Urpolitie hat Platon mit Ueberspringung der inzwischen ausgewachsenen Politie, die uns vorliegt, zurückgegriffen, als er den Timäos und Kritias entwarf, welche letzteren übrigens wahrscheinlich erst nach seinem Tode in ihrer heutigen Gestalt herausgegeben sind (p. 9).

Neben dieser Urpolitie gab es von Platon, wie schon K. F. Hermann annahm, ein in früher Zeit entstandenes Gespräch mit Thrasymachos über die Gerechtigkeit (p. 13 unten), das unserem ersten Buche entspricht. Das ursprünglich selbständige Gespräch wurde später mit der Urpolitie verbunden (p. 15) und seine Scenerie und seine Personen in diese eingeführt an Stelle der bisherigen Scenerie. Der Begriff der Gerechtigkeit ward nun zum herrschenden in der Urpolitie, das Psychologische und Ethische gewann seinen Platz neben dem Politischen und ward kunstvoll, unter wohlberechneter Vertheilung auf mehrere Stellen, eingewebt. Die Schilderung der philosophischen Bildung gesellte sich als bedeutsamer Bestandtheil hinzu, ebenso die Darstellung der allmählichen Degeneration des Staates: kurz, die Urpolitie wuchs sich zu unserer Politie aus. Wir haben also, wenn wir die Sache chronologisch fassen, 1. ein Gespräch mit Thrasymachos über die Gerechtigkeit, 2. die Urpolitie, 3. aus beiden zusammengewachsen und erweitert durch die über das Gespräch mit Thrasymachos hinaus fortgeführte Behandlung der δικαιοσύνη, mit ihrem ganzen psychologischen und philosophischen Gefolge, unsere Republik, 4. Timäos und Kritias, die auf Nr. 2 zurückgreifen.

Meine Erörterung der Frage wird, weil es mir für die Sache nützlich scheinen will, etwas ins Einzelne gehen.

Ich frage zunächst: Nöthigt uns die Rekapitulation des Timäos wirklich zu so weitgehenden Folgerungen? Sind die aufgespürten Widersprüche zwischen unserer Republik und dieser Rekapitulation wirklich unüberwindlich? Sehen wir zu, worin sie angeblich bestehen. Erst das mehr Aeusserliche. Es werden, heisst es p. 4, im Tim. andere Unterredner für die Republik namhaft gemacht,

als diejenigen, die wir in unserer Republik vor uns haben. Sokrates, Kritias, Hermogenes, Timäos, also eben die Personen des Timäos und Kritias, sollen die Unterredner gewesen sein. Wo steht das? Tim. 17B heisst es ἆρ οὖν μέμνησθε, ὅσα ὑμῖν καὶ περὶ ὧν ἐπέταξα εἰπεῖν; Also von einem Auftrag, einer Rollenvertheilung an Kritias und Genossen ist die Rede, und zwar für die ganze Trilogie, keineswegs davon, dass sie die Unterredner in der Republik gewesen seien. Im Gegentheil. Unmittelbar vorher sagt Timäus ausdrücklich, dass gestern Sokrates ihnen einen Redeschmaus, eine Bewirthung bereitet habe, die sie nun als höfliche Leute erwidern müssten. Und 20B wiederholt das Sokrates mit den Worten: ὃ καὶ χθὲς ἐγὼ διανοούμενος ὑμῶν δεομένων τὰ περὶ τῆς πολιτείας διελθεῖν προθύμως ἐχαριζόμην, εἰδώς, ὅτι τὸν ἑξῆς λόγον οὐδένες ἂν ὑμῶν ἐθελόντων ἀποδοῖεν. Und ebenso schon 17B χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον κ. τ. λ. Er hat ihnen über den Staat vorgetragen, d. h. er hat ihnen sein langes, mit Anderen gehaltenes Gespräch über den Staat erzählt; sie selbst sind blosse Zuhörer gewesen, wie sich denn Kritias ausdrücklich als solchen bezeichnet 26B: ἃ μὲν χθὲς ἤκουσα und 26C τὴν πόλιν, ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διῄεισθα σύ, sowie auch, dem entsprechend, Sokrates 17A die Anwesenden als χθὲς μὲν δαιτυμόνας, τὰ νῦν δὲ ἑστιάτορας bezeichnet und 26E sagt: χρὴ λέγειν μὲν ὑμᾶς (nämlich jetzt), ἐμέ δὲ ἀντὶ τῶν χθὲς λόγων νῦν ἡσυχίαν ἄγοντα ἀντακούειν. Er will nun blosser Zuhörer sein, wie dies ja auch in der That im ganzen weiteren Verlaufe des Tim. der Fall ist, und sie sollen nunmehr das Wort ergreifen und zwar in der Ordnung, die er ihnen gestern schon angewiesen hat und nun heute wieder in Erinnerung bringt, 20B: εἰπὼν δὴ τὰ ἐπιταχθέντα ἀντεπέταξα ὑμῖν ἃ καὶ νῦν λέγω und 26D: πειρασόμεθα τὸ πρέπον εἰς δύναμιν οἷς ἐπέταξας ἀποδοῦναι. Das ist doch die beste Erläuterung zu 17B ὅσα ὑμῖν ἐπέταξα εἰπεῖν.

Wenn man für die andere Ansicht den Gebrauch der ersten Person des Plurals — διειλόμεθα, εἴπομεν, ἐλέγομεν, ἐπεμνήσθημεν (17C. D. 18C. D) geltend gemacht hat, so ist dagegen zu bemerken, dass nur Sokrates sich dieser Form bedient; und man wird zugeben, dass er daran, als wohlerzogener Mann, ganz recht thut:

er lässt dadurch seine aufmerksamen Zuhörer von gestern als mitbetheiligt an der Gewinnung des Resultates erscheinen. Dagegen beachte man, dass in den Antworten des Timäos nicht die erste Person des Plurals gebraucht wird (ausser 18E μεμνήμεθα, was ja, seiner Bedeutung wegen, hier völlig ausscheidet), sondern das Passivum ohne ὑφ' ἡμῶν oder dgl. (18B. C. D. 19B), sicher nicht aus Zufall.

Ich lasse es nun völlig dahingestellt, ob Platon bei Abfassung seiner Republik wirklich an Timäos und Genossen als an diejenigen gedacht habe, welchen Sokrates sein langes Gespräch erzählt. Aber mit voller Bestimmtheit behaupte ich, dass die Rahmenerzählung des Timäos für eine solche Vorstellung vollkommnen Raum lässt und dass an einen Widerspruch nicht zu denken ist. Irgend jemanden muss man sich doch vorstellen, dem oder denen Sokrates seine Erzählung der Republik, sein κατέβην χθὲς κ. τ. λ. vorträgt. Dies Vacuum kann sich jeder beliebig füllen. Was hindert also es auf die Personen des Tim. zu deuten?

Ferner sieht A. einen Widerspruch darin, dass das Gespräch der Republik an den Bendideen, das des Tim. an den Panathenäen gehalten ist. Man lese darüber Proclus in Tim. p. 9B und 27A, wodurch die Sache alsbald aufgeklärt wird.

An sachlichen Widersprüchen kommt, wenn ich zunächst mich bloss an das in der Rekapitulation thatsächlich angeführte halte, folgendes in Betracht (p. 5f.). Im Tim. heisst es von den Wächtern p. 17D: δικάζοντας μὲν πράως τοῖς ἀρχομένοις ὑπ' αὐτῶν καὶ φύσει φίλοις οὖσι, χαλεποὺς δὲ ἐν ταῖς μάχαις τοῖς ἐντυγχάνουσι τῶν ἐχθρῶν γιγνομένους. Als Richter werden uns allerdings die Wächter in der Republik nicht vorgeführt; aber sie halten doch im Innern die Ordnung aufrecht und müssen selbstverständlich etwaige Streitigkeiten unter den Erwerbsleuten schlichten. Im Uebrigen vgl. Republik 375C: δεῖ πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς. Dazu vgl. ferner 414B.

Weiter findet sich (p. 6) eine Discrepanz zwischen Rpl. 459Df. (cf. Rpl. 415A) und Tim. 19A in Bezug auf die Behandlung missrathener Kinder. Man sieht aber aus den Stellen der Rpl. sehr

wohl, wie bei einiger Zeitentfernung durch ihre Combination dem Pl. die Sache etwas durcheinander gehen konnte. Dergleichen Quisquilien können ruhig übergangen werden. Platon nahm sich nicht die Zeit zum Zweck einer ganz kurzen Rekapitulation erst den Wortlaut seiner Rpl. wieder nachzusehen, er war nicht Philolog, sondern Philosoph.

Nun zu den wichtigeren Ausstellungen. Der Tim. soll bloss zwei Stände kennen, den dritten Stand weder in der unvollkommeneren Form, in welcher er bereits im 3. und 4. Buch der Rpl. erscheint, noch gar in jener vollendeten Form, in welcher er in den späteren Büchern als Philosophen- und Herrscherstand geschildert wird. A. ist sehr im Irrthum. Er scheint übersehen zu haben, dass Tim. 19E die Bürger des von Sokrates dargestellten Staates, die sich nunmehr nach aussen hin bethätigen sollen, ausdrücklich bezeichnet werden als φιλόσοφοι ἄνδρες καὶ πολιτικοί, und dies im vollsten und uneingeschränkten Sinn, durchaus nicht etwa bloss als φιλόσοφοι τὴν φύσιν (der Anlage nach, im Sinne von Rpl. 375E).

Dadurch erledigt sich zugleich — und damit kommen wir auf das verfänglichere Kapitel der argumenta ex silentio — die Unterstellung, dass die Rekapitulation von den Büchern VI und VII nichts wisse. Wer die Bürger des Staates ausdrücklich als Philosophen bezeichnet, der muss von den Büchern V—VII Kenntniss gehabt haben, die sich übrigens auch schon bekundet in den Worten (18A: ἆρ' οὐ γυμναστικῇ καὶ μουσικῇ μαθήμασί τε, ὅσα προσήκει τούτοις, ἐν ἅπασι τεθράφθαι; denn worauf sollen sich denn die Worte μαθήμασίτε neben γυμναστικῇ und μουσικῇ beziehen? Ich könnte hinzufügen, dass, wer die Bücher VI und VII kennt, auch wissen müsse, dass von der δικαιοσύνη gehandelt ist, und dass von den Abarten des Staates gehandelt werden soll; denn auf der psychologischen Tugendlehre baut sich ja erst die Philosophenbildung auf, und die Hinweisung auf die Entartung des Staates sowie auf die Formen der Entartung geht ebenfalls den betreffenden Büchern voraus. Doch ich will mich auf das unmittelbar Gegebene beschränken. Es sei übrigens nebenbei bemerkt, dass die Bücher VI und VII auch von VIII und IX vor-

ausgesetzt werden, da die in den letzteren geschilderte Abwärtsbewegung ihren Ausgangspunkt von dem Philosophenstaat nimmt. Cf. VIII 547E τῷ φοβεῖσθαι τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἄγειν. Unser Timäosreferent hatte keine Veranlassung seinerseits auf die Entartungen des Staates einzugehen und ebensowenig auf die Tugendlehre. Er will ja nur die Hauptpunkte hervorheben (19A) und diese offenbar unter dem Gesichtspunkte, der hier massgebend ist. Es handelt sich um die Bewährung des idealen Staates nach aussen; kein Wunder also, dass hier das gegründete Gemeinwesen vorwiegend nach der politischen Seite hin in Betracht kommt.

Aller Skepticismus des Verfassers kann mich also in meiner Ueberzeugung nicht erschüttern, dass mit der Rekapitulation des Tim. recht wohl unsere Rpl. gemeint sein kann und wirklich gemeint ist. Gegen die Aufdrieselung unserer Rpl., so weit und sofern sie an der Hand des Tim. vorgenommen werden soll, muss ich mich demnach entschieden erklären. Die Frage aber einer rein immanenten Kritik der Rpl. nach besagter Seite hin, die ja daneben noch bestehen bleibt, kommt hier nicht unmittelbar in Betracht. Darum sei hier nur soviel bemerkt, dass, auch wenn ich die Construction der Entstehung unserer Rpl., wie sie der Verf. giebt, rein für sich, d. h. unabhängig vom Tim., betrachte, ich in dieser Construction nur ein zwar kunstreiches, aber unhaltbares Gespinst (vgl. bes. p. 14f.) zu sehen vermag.

Unabhängig von der Frage nach Entstehung unserer Rpl. ist die vom Verf. im Anschluss an Rohde erörterte Frage, ob die Einleitung des Tim. zu dem eigentlichen Thema des Tim. auch passe (p. 9). Und hier trete ich ihm und Rohde vollkommen bei; die Einleitung des Tim. führt auf das Thema des Kritias, nicht auf das des Timäos. Es ist mit Händen zu greifen, dass es hier nicht mit rechten Dingen zugeht. Ich denke darüber so: Angenommen, dem Platon habe zu irgend einer Zeit die Idee einer grossen Trilogie, umspannend die Themata unserer drei Dialoge Rpl., Tim., Krit., vorgeschwebt, so ergiebt sich, wenn man die Sache im Ganzen überschlägt, doch wohl als die natürliche Reihenfolge: 1. Schöpfung des Weltalls und der Menschen (Timäos), 2. Bildung der Menschen im Staat und durch den Staat (Rpl.), 3. Geschicht-

liche Bewährung derselben unter dem Bilde der Altathener (Kritias). Und diese Ordnung scheint auch hervorzuschimmern aus dem, was Kritias 27 A sagt: ἔδοξε ἡμῖν Τίμαιον μέν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμέ δὲ μετὰ τοῦτον, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινάς, κατὰ δὴ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον εἰςαγαγόντα αὐτοὺς ὡς εἰς δικαστὰς ἡμᾶς ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆςδε κ. τ. λ., wenn auch formell darin der jetzigen Ordnung der Dialoge durch das μετὰ τοῦτον Rechnung getragen wird. In der Ausführung verschob sich indes die Sache. Aus welchen Gründen, können wir natürlich nicht wissen. Denkbar aber wäre folgendes: Platon mochte schon ziemlich frühzeitig, vielleicht seit seiner ersten grossen Reise und seiner Berührung mit den Pythagoreern, sich Aufzeichnungen für seine Kosmogonie gemacht und daran den grossen Plan einer Trilogie geknüpft haben. In der Folge aber beherrschte ihn immer mehr das Interesse an dem Stoffe der Rpl., der ja thatsächlich seiner Eigenart auch am meisten entsprach. Auch mochte ihm die Vollendung und Abrundung seiner kosmogonischen Ideen Schwierigkeiten machen. Dies scheint sich in unserem Tim. wiederzuspiegeln. Sehr richtig sagt ein ganz hervorragender Kenner der Mathematik und der mathematischen Naturphilosophie, J. F. Fries, in seiner ausgezeichneten Geschichte der Phil. I, 339 darüber Folgendes:

„Die Rede des Timäos zerfällt in drei Theile, deren erster von der Erzeugung der Weltseele und alles Lebens handelt, der zweite diesen Gesetzen des Lebens die Gesetze der Nothwendigkeit an die Seite stellt, und der dritte von den Theilen des menschlichen Körpers spricht. Der erste Theil hat die gewohnte platonische Darstellung und würde, wenn er allein aufbehalten wäre, die Aufgabe vollständig behandelt zu haben scheinen. Die andern beiden Abschnitte aber scheinen mir etwas Befremdendes zu haben, jedoch ist das Ganze in sich viel zu gerundet und vollendet, als dass von einer fremden Zuthat die Rede sein könnte, wenn auch nicht die Zeugnisse des Alterthums das Ganze schon schützten.

Der erste Abschnitt enthält pythagoreisch-arithmetische Constructionen der Elemente und des Himmels, der zweite Abschnitt geometrische, welche nicht ohne Widerstreit mit den ersten bleiben in der Construction der Elemente, und aus welchen die Lehre selbst eine sonderbare atomistische Gestalt annimmt, welche nach allen übrigen Andeutungen wohl niemand leicht für platonisch ansprechen würde, wie wohl sie durch ihre geometrische Unterlage doch wieder etwas ihm eigenthümliches erhält. Ich vermuthe, dass Platon früher nur den ersten, pythagoreisch-arithmetischen Theil geschrieben hatte, und erst später den weiteren Ueberblick nahm, nach welchem er die andern beiden hinzugab."

Sehr möglich also, dass Platon die ersten Aufzeichnungen für den Tim. zunächst Jahre lang liegen liess. Es entstand inzwischen allmählich die Repl., zu der er manche in seinem Pulte lagernde Vorarbeiten verwendet haben mag, (so vielleicht z. B. ein Gespräch mit Thrasymachos), wenn auch nicht schon veröffentlichte Dialoge. Als er dann wieder auf den Stoff des Tim. zurückkam, knüpfte er diesen, immer noch geleitet von dem gestörten, aber nicht fallen gelassenen Gedanken einer grossen Trilogie, an den mittler Weile vollendeten Staat, auf den doch von rechtswegen nicht der Tim., sondern der Krit. hätte folgen müssen. Die Einleitung für den Krit. im Anschluss an den Staat war vielleicht im Entwurf schon ausgearbeitet, als sich dem Pl. der unterdessen herangereifte Tim. dazwischen schob, als eine Art Störenfried, dem nun zwischen der eigentlich dem Krit. bestimmten Einleitung und dem Krit. selbst eine ziemlich unrechtmässige Unterkunft gewährt wurde. Daher die Zwiespältigkeit oder besser Incongruenz dieser Einleitung mit dem, was folgt.

JOSEPH HIRMER, Entstehung und Composition der plat. Politeia. Eine von der phil. Fak. der Univ. München gekrönte Preisschrift. Bes. Abdr. aus dem 23. Suppl.-Bd. der Jahrb. für cl. Phil. Leipzig, Teubner 1897. S. 583—678. 8°.

Diese Abhandlung reiht sich den sich mehrenden Arbeiten derer an, die, wie namentlich Grimmelt (cf. Arch. I, 606), für die innere Einheit der platonischen Republik gegenüber dem bekannten

Standpunkt Krohns eintreten. Hatte Grimmelt im Wesentlichen die angeblichen Widersprüche im Inhalt des Dialogs beleuchtet und die daraus gezogenen Argumente zu entkräften gesucht, so richtet unser Verf., der mit tüchtiger Herrschaft über den Stoff ein gutes und freimüthiges Urtheil verbindet, seine Aufmerksamkeit vor Allem auf die Form und Anlage des Werkes. Interessant ist zunächst der aus den Citaten des Anti-Atticisten in Bekk. Anekd. geführte Nachweis, dass es neben und wahrscheinlich schon vor der Zehntheilung eine Eintheilung der Republik in 6 Bücher gegeben hat, ein Umstand, der u. A. vielleicht auch nicht unwichtig ist für die Beurtheilung der bekannten Behauptung des Gellius von der besonderen Veröffentlichung der zwei ersten Bücher der Republik. Dankenswerth ist sodann der Ueberblick über die verschiedenen Ansichten von der Entstehung und Composition der Republik. Als Thema derselben betrachtet der Verf. den Staat; die Gerechtigkeit sei nur das nominelle Thema. Das wird sich bei der Durchdringung von Ethik und Politik, die für Platon so charakteristisch ist, keineswegs mit völliger Bestimmtheit behaupten lassen. Der alte Morgenstern ist auch heute noch nicht ganz zu verachten. Der vollendete Staat ist eben nach Platon die Verkörperung der Gerechtigkeit (dieser Begriff in seiner bekannten weiteren Bedeutung genommen).

Den eigentlichen Kern der Abhandlung bildet der Abschnitt über das Verhältniss der Theile zu einander und zum Ganzen. Hier finde ich die Nachweisungen des Verf.s zum grossen Theil gelungen und treffend. Ich gehe zwar nicht soweit wie der Verf., das Ganze auch in formeller Beziehung als ein Werk aus völlig einem Gusse zu betrachten, aber es ist mir schwer verständlich, wie der verschrobene Scharfsinn Krohns, der in der Republik drei oder vier Schichten, zeugend von völlig verschiedener philosophischer Grundanschauung, erkennen zu sollen glaubte, Andern so imponiren konnte, dass die Sache fast zu einem Dogma zu werden droht. Mag Platon auch mit der Republik eine ganze Reihe von Jahren beschäftigt gewesen sein und die grosse Arbeit durch manche kleinere unterbrochen haben, mag er manche Skizzen und Vorarbeiten verwendet haben, das Werk bleibt doch Ausdruck einer

in sich geschlossenen, einheitlichen Weltansicht. Die Rpl. ist kein Aggregat von Entwürfen, die ganz disparaten Anschauungen ihre Entstehung verdanken, sondern ein einheitlich concipirtes und im Wesentlichen auch formell zur Einheit gediehenes Werk. Platon war überhaupt nicht der Proteus, den man die Laune hat, aus ihm zu machen. Seine Weltansicht hatte sich schon früh festgestellt und er hat sie festgehalten bis an sein Ende. In ihrer dialektischen Begründung hat er allerdings verschiedene Wege eingeschlagen und manches Frühere, besserer Erkenntniss zu Liebe, wieder fallen lassen. Der Untergrund bleibt immer derselbe. In der Methode der Forschung herrscht eine gewisse Beweglichkeit bei unerschütterlicher Beständigkeit in den obersten Ueberzeugungen.

Ich unterschreibe namentlich ganz, was der Verf. über die Bedeutung der Bücher V—VII im Ganzen des Werkes sagt, indem er die deutliche und beabsichtigte Lücke in der früheren Partie nachweist, zu deren wohlberechneter Ausfüllung sie dienen.

Eine Besprechung der äusseren Beziehungen der Politeia, d. h. der Nachrichten aus dem Alterthum über sie, ihres Verhältnisses zu den Ekklesiazusen des Aristophanes, der Anspielungen auf Isokrates, des Verhältnisses zu anderen Dialogen, der muthmaasslichen Zeit ihrer Abfassung u. s. w. bildet den Schluss der gehaltvollen Arbeit.

F. Susemihl, Neue platonische Forschungen. Zweites Stück. Rhein. Mus., N. F., Bd. 53. 1898. p. 448—459 und 526—540.

Diese Abhandlung will, um Susemihls eigene Worte zu brauchen, ‚gegen Natorp und Dümmler, denen schliesslich auch Zeller beigetreten ist, die Annahme rechtfertigen, dass Platon seine Auseinandersetzung der protagoreischen Lehre Theaet. 152A—160E im Wesentlichen der Hauptschrift des Protagoras, zwar mit Ausnahme des bekannten Satzes vom Menschen als Maass der Dinge nicht wörtlich, aber doch dem Sinn nach, wie er denselben verstand, entnommen und den Aristippos nur, soweit dieser mit Protogoras übereinstimmte, mit im Auge habe, und dass dagegen Alles, was er 164C—168C zur Vertheidigung des Protagoras gegen

die erste Gruppe von Einwürfen 161C—164B vorbringt, gleich allen seinen Einwürfen im Wesentlichen ihm selber und keinem Andern angehört'.

Ich denke im Ganzen ebenso wie S. über diese Abschnitte des Theätet. Sie bilden ein Ganzes, dessen Zweck eine Kritik des Satzes bildet, dass Wahrnehmung Erkenntniss sei. Als Vertreter dieser Meinung führte Platon den Protagoras ein, obwohl dessen Satz vom Menschen als Maass der Dinge nicht unmittelbar mit der Gleichsetzung von αἴσθησις und ἐπιστήμη zusammenfällt, wie sie denn 183C auch ausdrücklich geschieden werden. Aber gewiss war Protagoras klug genug, zur Erhärtung seines Satzes sich vorwiegend auf die sinnliche Wahrnehmung und den Fluss aller Dinge zu berufen, da er instinctiv herausfühlen musste, dass darin die wirklich starke Seite seines Standpunktes lag. Denn nimmt man die αἴσθησις, dies wichtige Element der Erkenntniss, für sich, unter Zurückstellung und Ignorirung der übrigen Elemente der Erkenntniss, so giebt es gegen den Satz des Protagoras vom Menschen als Maass der Dinge in der That keine Gegenwehr (cf. 179CD). Platon wird also, was er 152A—160E darlegt, dem Sinn nach wohl in der Hauptsache der Schrift des Protagoras entnommen haben. Es können ja Andere damit übereingestimmt und es nach der einen oder anderen Seite etwas weiter ausgeführt haben, worauf die Worte 157C ἑκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι παρατίθημι vielleicht gedeutet werden könnten. Dass 161C—164B dem Antisthenes gehöre, davon kann ich mich ebensowenig überzeugen wie Susemihl. Ich halte diese Gründe des Platon nicht für unwürdig. Es kam ihm eben darauf an, Alles geltend zu machen, was sich etwa für oder gegen die wichtige Definition sagen liess. Wer ferner die ἀμύητοι sind, wissen wir nicht. Allein so bestimmt wie S. möchte ich mich nicht gegen die Zulässigkeit der Annahme erklären, dass Antisthenes gemeint sei.

Platonis Sophista, Rec., Prolegomenis et Commentariis instruxit G. Stallbaum, denuo edidit Otto Apelt. Leipzig, Teubner 1897, VIII, 217 S. 8°.

In dieser neuen Bearbeitung der Stallbaum'schen Ausgabe

habe ich mich bemüht, die Erklärung des schwierigen Dialogs im Ganzen wie im Einzelnen nach Kräften zu fördern. Da nicht wenige meiner Recensenten es auffällig gefunden haben, dass ich, bei so starken Abweichungen von Stallbaum, mich nicht lieber zu einer eigenen Ausgabe entschlossen habe, so erlaube ich mir zu bemerken, dass ich in der Sache nicht mein eigener Herr war. Alle meine Zurüstungen waren auf eine selbständige Ausgabe mit deutschen Anmerkungen gerichtet. Allein mein Verleger wollte sich darauf nicht einlassen. Nur ein Stallbaumius redivivus schien ihm annehmbar. So musste ich denn, sehr wider Willen (und mit erheblichem Opfer an Zeit) unter Stallbaums Flagge segeln.

Aus dem Jahrgang 1897 und 1898 dieser Zeitschrift p. 18 bis 57 (vgl. X p. 478—503) kennen die Leser die Abhandlung von Constantin Ritter, Bemerkungen zum Sophistes.

C. Lüddecke, Ueber Beziehungen zwischen Isokrates Lobrede auf Helena und Platos Symposion. Rhein. Mus. N. F. Bd. 52. 1897. p. 628—632. Der Verf. sucht aus gewissen angeblichen Anspielungen nachzuweisen, dass sich des Agathon Lobrede auf den Eros in dem platonischen Gastmahl auf des Isokrates Helena beziehe. Das wird sich kaum sicher erweisen lassen.

A. Gräf, Ist Platons oder Xenophons Symposion das frühere? Progr. d. K. Stud. Anst. Aschaffenburg 1898. 41 S. 8°.

Der Verf. tritt mit guten Gründen für die Priorität des platonischen Gastmahls ein, namentlich im Gegensatz zu den Ausführungen Hugs. Er leugnet für das xenophontische Gastmahl nicht einen historischen Hintergrund, behauptet aber mit Rettig und Anderen, dass die Ausgestaltung überwiegend dichterisch sei. Darin dürfte er Recht haben. Und damit entfällt allerdings ein Hauptmoment für die etwaige Priorität des Xenophon. Denn bei vorausgesetzter durchgängiger, geschichtlicher Treue des Xenophon wäre es allerdings unerklärbar, wie Platons offenbar freie dichterische Schöpfung, trotz früheren Ursprungs, mit der Gebundenheit thatsächlicher und zwar erst nach ihm von einem Anderen geschilderter Vorgänge in so vielen Punkten zusammen stimme.

Fr. Susemihl, Die Lebenszeit des Eudoxos von Knidos. Rhein. Mus., 53. Bd., 1898, p. 626—628.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit sucht S. im Gegensatz zu den bisherigen Ansätzen, die in das 5. Jahrhundert zurückgehen, als Geburtsjahr des Eudoxes das Jahr 390 v. Chr. zu erweisen, wenigstens dürfe man nicht viel darüber zurückgehen. Die Sache ist u. A. auch wichtig für die Bestimmung des Epochenjahres für den vierjährigen Sonnenkreis des Eudoxos; Böckh hat dasselbe, wenn S. Recht hat, viel zu früh angesetzt.

Die Abhandlung von

Voss, De Heraclidis Pontici vita et scriptis. Rost. Diss. 1897 war mir nicht zugänglich.

III. Aristoteles.

Paul Marchl, Des Aristoteles Lehre von der Thierseele I. Progr. des Gymnasiums zu Metten 1897. 51 S. 8°. II, 1898. 69 S. 8°.

Nach einer Reverenz vor unserem Urvater Adam, der, ‚indem er allen Thieren passende Namen gab, eine Erkenntniss des Lebensprincips sowohl der Thiere im Allgemeinen als der verschiedenen Arten im Besonderen bekundete', wendet sich der Verf. zu einer kurzen Besprechung der geschichtlichen Lehren von der Thierseele überhaupt, um dann in eine nähere Besprechung der Ansicht des Aristoteles, als des zuständigsten und besonnensten Beurtheilers dieser Frage einzutreten. Eine besondere Abhandlung über die Thierseele von Aristoteles besitzen wir nun zwar nicht; aber das Material zur Reconstruction seiner Ansicht lässt sich aus seinen Werken gewinnen. So wird denn zunächst die aristotelische Definition der Seele besprochen und mit Anlehnung an Simplicius und Toletus (p. 15) erläutert. Während die Seele des Menschen zu einem Theile abtrennbar ist vom Körper, ist dies beim Thiere nicht der Fall; denn das Charakteristische für das Thier ist die empfindende Seele, und diese steht und fällt mit dem Körper. Die weiteren Abschnitte handeln von der vegetativen Seele und zwar 1. von der Ernährung und Wachsthumskraft und 2. von dem Fortpflanzungsvermögen. Der Verf. stellt aus den natur-

wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles das zu seinem Thema Gehörige gut zusammen und giebt auch, wo nöthig, sein eigenes Urtheil darüber ab. Die zweite Abhandlung giebt eine sorgfältige Zusammenstellung und Beurtheilung alles dessen, was sich bei Aristoteles über die äusseren Sinne der Thiere findet. Namentlich beachtenswerth sind die Bemerkungen, die der Verf. zur Erläuterung der Ansicht des Aristoteles über den Tastsinn macht.

Hans L'Arronge, Aristoteles als Menschenkenner. Inaugural-Dissertation, Jena 1897. 66 S. 8°.

Der Verf. will, was Aristoteles für Charakteristik der durch Naturanlage und Ausbildung bestimmten geistigen Verschiedenheit unter den Menschen geleistet hat, übersichtlich zusammenstellen. Es liegt folgende Eintheilung zu Grunde: 1. das Typische der individuellen, dauernden Constitution, 2. das Typische nach Geschlecht, Alter und Stand, 3. das Typische in den verschiedenen menschlichen Lebenslagen. Bei uns würde das etwa einen Appendix der Psychologie bilden. Bei Aristoteles hat es, gemäss seiner eigenthümlichen Behandlungsweise der Ethik, seinen Platz vornehmlich in dieser. Theophrast hat dann diesen Weg, wahrscheinlich auch in seinen ethischen Schriften, weiter begangen. Unser Autor stellt also aus der Ethik, nebenbei auch aus der Rhetorik, das darauf Bezügliche zusammen. Die Abhandlung macht wohl keinen Anspruch darauf, wesentlich mehr als ein Referat aus diesen Schriften zu sein. Es ist also nicht nöthig, länger dabei zu verweilen. Einspruch erheben möchte ich nur gegen die Bemerkung p. 66: „Wenn Platon den Menschen darstellt, so kennt und beschreibt Aristoteles die Menschen.“ Wer so individuell und glücklich zu charakterisiren versteht, wie es Platon in vielen seiner Dialoge thut, der stellt nicht bloss den Menschen dar.

Johannes Vahlen, Hermeneutische Bemerkungen zu Aristoteles' Poetik. Sitzb. d. K. Ak. d. Wiss. zu Berlin, XXIX, 3. Juni 1897, p. 626—643.

Theodor Gomperz, Beiträge zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller, VI. Sitzber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien, Bd. CXXXIX, 1898, 29 S.

Die beiden Abhandlungen sind hier zusammengestellt, weil sie sich auf einander beziehen. Sie behandeln nämlich, frühere Polemik fortsetzend, einige Stellen der aristotelischen Poetik, in deren Auffassung und Gestaltung die beiden Akademiker von einander abweichen und über deren ursprüngliche Beschaffenheit sich völlige Evidenz wohl überhaupt nicht wird gewinnen lassen. Hinsichtlich des Gewichtes der beiderseitigen Gründe halten sich allerdings meines Erachtens die Wagschalen nicht völlig das Gleichgewicht; mir scheint das Uebergewicht doch im Ganzen auf Vahlens Seite zu liegen.

Die Abhandlung von Gomperz behandelt unabhängig von dieser Polemik einige andere Stellen griechischer Schriftsteller, von denen hierher gehört Plat. Symp. 216 D, die von G. gut gegen Ausscheidegelüste in Schutz genommen wird, und einige Bemerkungen über Theophrast's Charaktere.

Joh. Vahlen, Hermeneutische Bemerkungen zu Aristoteles' Poetik. Sitzber. d. Kön. Pr. Ak. d. Wiss. 14., 21. April 1898. S. 258—277.

Diese Abhandlung, ebenfalls veranlasst durch die Einwände von Gomperz, bildet die Fortsetzung der vorher besprochenen. Sie beschäftigt sich mit dem 16. Cap. der Poetik, also mit den Ausführungen des Aristoteles über das wichtige dichterische Motiv der ἀναγνώρισις. Auch hier giebt es des Lehrreichen wieder viel. Namentlich gelungen scheint mir, was V. zum Schutz der Ueberlieferung der letzten Worte des Capitels am Schlusse seiner Abhandlung ausführt. Dass diese Worte nur aus Missverstand verdächtigt worden sind, scheint mir Angesichts der eindringenden und überzeugenden Darlegungen Vahlens zweifellos. Anders denke ich über seine Deutung derjenigen Stellen, in denen ἀναγνωρίζειν in seiner gewöhnlichen Bedeutung nicht passt. Vahlen sucht hier (1454 b 32, 1455 b 9, 1455 b 21) dadurch Rath zu schaffen, dass er ἀναγνωρίζειν in der factitiven Bedeutung nimmt: „erkennen

machen“, „die Erkennung herbeiführen“, „sich zu erkennen geben“, also ἀνεγνώρισεν = ἀναγνώρισιν ἐποίησεν, p. 264. Dass der Sinn diese Deutung fordert, ist für 1454 b 32 und 1455 b ohne weiteres zuzugeben. Nicht so entschieden für 1455 b 21, wo es in einer kurzen Skizze der der Odyssee zu Grunde liegenden Handlung von Odysseus heisst: ἀναγνωρίσας τινὰς αὐτὸς ἐπιθέμενος, αὐτὸς μὲν ἐσώθη, τοὺς δ'ἐχθροὺς διέφθειρεν. Denn da es doch wenigstens erlaubt ist, dabei auch an Telemach zu denken, braucht der Ausdruck, als alles hierher Gehörige zusammenfassend, nicht nothwendig in der von Vahlen gewollten Bedeutung genommen zu werden. Wir würden etwa sagen: 'Nach vollzogener Wiedererkennung mit gewissen Leuten'.

Was nun die beiden andern Stellen anlangt, so fragt es sich, ob für sie der eine aus Diodor (p. 267) beigebrachte Beleg für den factitiven Gebrauch von ἀναγνωρίζειν Beweiskraft hat, zumal es gar nicht so ausgemacht ist, ob der Ausdruck bei Diodor nicht auf eine sachliche Ungenauigkeit zurückzuführen ist. Wären unsere drei Stellen die einzigen aus der Poetik, wo der Ausdruck ἀναγνωρίζειν vorkäme, fänden sich daneben nicht zahlreiche andere, wo das Wort in seiner bekannten Bedeutung steht, entsprechend dem allgemeinen klassischen Sprachgebrauch z. B. bei Platon, dann würde ich mich kaum bedenken, Vahlen beizutreten. Aber es ist mir nicht recht glaublich, dass Aristoteles in der nämlichen kleinen Schrift in dem Sprachgebrauch so schwanken sollte, ohne dass sich doch gleichzeitige oder frühere Zeugen für einen solchen zwiespältigen Gebrauch des Verbums finden. Sieht man sich nun die Stellen näher an, so findet man, dass der Anstoss vielleicht auf anderm Wege beseitigt werden kann. Die eine Stelle (1455 b 9) lautet: ἐλθὼν δὲ καὶ ληφθεὶς θύεσθαι μέλλων ἀνεγνώρισεν, εἴθ' ὡς Εὐριπίδης, εἴθ' ὡς Πολύειδος ἐποίησεν. Man setze dafür und interpungire ἐλθὼν — μέλλων ἀναγνώρισιν, εἴθ' ὡς Εὐριπίδης, εἴθ' ὡς Πολύειδος, ἐποίησεν und ich wüsste nicht, was man dann vermisste. „Er führte die Erkennung herbei, sei es wie sie Euripides, sei es wie sie Polyidos herbeiführte.“

Die gleiche Aenderung hilft uns auch über den Anstoss in 1454 b 32 hinweg. Aber freilich nicht allein und eben darum bin

ich auch weit entfernt, die folgende Vermuthung als gegen jeden Zweifel gefeit bezeichnen zu wollen. Aber der Prüfung werth erscheint sie mir doch. Die Stelle lautet: δεύτεραι δὲ (sc. ἀναγνωρίσεις) αἱ πεποιημέναι ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ διὸ ἄτεχνοι. οἷον Ὀρέστης ἐν τῇ Ἰφιγενείᾳ ἀνεγνώρισεν, ὅτι Ὀρέστης· ἐκείνη μὲν γὰρ διὰ τῆς ἐπιστολῆς, ἐκεῖνος δὲ αὐτὸς λέγει, ἃ βούλεται ὁ ποιητής, ἀλλ' οὐχ ὁ μῦθος. Vahlen hat durchaus Recht, wenn er (p. 261) betont, dass es nach dem Zusammenhang hier vor Allem auf Hervorhebung des Verfahrens des Orestes ankomme. Allein das doppelte Orestes behält doch etwas Auffälliges, ganz abgesehen von der eben erst zu beweisenden Voraussetzung, dass ἀναγνωρίζειν bei Aristoteles die von Vahlen geforderte Bedeutung haben kann. Was Aristoteles sagen will, verliert nicht an Nachdruck, wenn wir uns ein anderes Subjekt als Orestes denken. Nur freilich nicht Ἰφιγένεια, denn das erachte ich mit Vahlen für durchaus unstatthaft. Aber wie wäre es, wenn wir den Dichter als Subjekt nähmen? Wäre das nicht geradezu das Natürlichste nach dem, was unmittelbar vorhergeht: δεύτεραι αἱ πεποιημέναι ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ? Von des Dichters Verfahren im angegebenen Sinn erwarten wir jetzt etwas zu hören, und grammatisch schliesst er sich als Subjekt von selbst an. So kommen wir darauf, den Fehler in dem an sich anstössigen Ὀρέστης zu suchen und statt seiner ein passendes Verbum einzusetzen. Kurz gesagt, ich meine, wir werden allen Anforderungen des Sinnes wie der Form gerecht, wenn wir schreiben: οἷον παρέστησεν τῇ Ἰφιγενείᾳ ἀναγνώρισιν ὅτι Ὀρέστης· ἐκείνη μὲν γὰρ (sc. παρέστησε ἀναγνώρισιν) διὰ τῆς ἐπιστολῆς κ. τ. λ. 'wie er (der Dichter) z. B. für Iphigenie die Erkennung des Orestes herbeiführte (bewirkte)' etc. Daran schliesst sich ἐκείνη μὲν — ἐκεῖνος δὲ auf das passendste und ungezwungenste an. Die Wendung παριστάναι τινί τι, einem etwas beibringen, bewirken, veranlassen, wie sie sich in der klassischen Prosa vielfältig findet, z. B. bei Platon παριστάναι δόξαν τινί u. dgl., ist hier so natürlich wie möglich.

Was das Paläographische anlangt, so stelle man untereinander:

ΠΑΡΕΣΤΗΣΕΝ

ΟΡΕΣΤΗΣΕΝ

und bedenke, wie bei nicht völliger Sicherheit in der Lesung der

beiden Anfangsbuchstaben von παρέστησεν sich das Ὀρέστης ἐν unseres Textes für den Abschreiber aus dem Inhalt der ganzen Mittheilung fast von selbst ergeben musste. (Der concursus consonantium παρέστησεν τῇ ist der Poetik geläufig, vgl. gleich vorher 1454 b 25 ἔστιν δὲ).

Und nun die arabische Uebersetzung. Auch ich meine, dass es bedenklich ist, sie unmittelbar zur Constitution unseres Textes zu verwerthen. Aber zur Bekräftigung dessen, was aus anderen, der Sache selbst und dem Sprachgebrauch entnommenen Gründen bereits hergeleitet ist, darf sie füglich recht wohl dienen. Nun kennt diese Uebersetzung das erste Ὀρέστης nicht, lässt aber die Stelle auch nicht leer, sondern hat etwas Anderes. Nach der Uebersetzung von Sachau ist der Sinn dessen, was sie für den ersten Satz bis ὅτι Ὀρέστης bietet, folgendes: „Wie die Seite der Iphigenie und das, wodurch Iphigenie erkannte, dass er Orestes.“ Mit Recht fragt Vahlen, welches griechische Wort oder welcher Schein eines griechischen Wortes es gewesen, der dem Araber die Wiedergabe „Seite“ habe in den Sinn geben können. Den Schimmer wenigstens eines vernünftigen Zusammenhanges zwischen griechischem Original und arabischer Uebersetzung erhalten wir durch die einfache Thatsache, dass παριστάναι an erster Stelle heisst: „an die Seite stellen“. Ob auch vielleicht der Relativsatz: „das wodurch Iphigenie erkannte“, mehr auf das Substantivum ἀναγνώρισιν als auf das Verbum ἀνεγνώρισεν hinweise, lasse ich dahingestellt.

Th. Gomperz, Aristoteles' Poetik übersetzt und eingeleitet. Leipzig 1897.

Ich muss mich mit dem blossen Hinweis auf den Titel begnügen, da ich die Schrift nicht aus eigener Anschauung kenne.

Eugen Anhut, Zum Verständniss der Aristotelischen Tragödiendefinition. Progr. des Progymn. zu Berent, 1897. 12 S. 4°.

Im Anschluss an Baumgarten erörtert der Verf. die aristotelische Definition der Tragödie. Ausgehend von der ethischen Theorie des Aristoteles, der Lehre von der richtigen Mitte zwischen den

Extremen, glaubt er diese auf die vorliegende Frage anwenden zu müssen und kommt so zu folgender Erklärung (p. 9): „Dadurch, dass die Tragödie gleichzeitig Mitleid und Furcht zu wecken im Stande ist, bringt sie beide Empfindungen in das richtige Maass, indem sie der ὑπερβολή des Mitleids gegenüber die Furcht erweckt und ebenso allzustarke Furcht durch das Mitleid herunterdrückt, indem sie die einen (sic!) mindert, die andere steigert, beide zum richtigen Maass geleitet. Und dies und nichts anderes ist die κάθαρσις τῶν παθημάτων: Die Ausscheidung alles dessen, was in den einzelnen Individuen nach Maassgabe der in ihnen ruhenden δυνάμεις und ἕξεις durch die Art und Beschaffenheit und zugleich durch die Mittel der Nachahmung verschiedentlich entweder ein Uebermaass der Empfindungen oder ein Zurückdrängen derselben veranlasst hat, also im wahrsten Sinne eine Läuterung, die durch Ausscheiden des Unreinen dem Reinen zum Siege verhilft.“

Dass die von Manchen für unumstösslich gehaltene Ansicht von Jakob Bernays, gegen die sich unser Verf. erklärt, den gewichtigsten Bedenken unterliegt, ist auch meine Ansicht; ob aber die obige Ansicht das Richtige trifft, ist mir mindestens zweifelhaft.

Richard Noetel, Aristotelis ethicorum Nicomacheorum libri IV capita I, II, III, quae sunt de liberalitate, enarrantur. Jahrb. f. cl. Phil. 1897. p. 433—450.

Eine sorgfältige Inhaltsübersicht der Kapitel der aristotelischen Ethik über die Freigebigkeit unter Hervorhebung und eigener Beurtheilung der von den Auslegern verschieden gedeuteten Stellen.

Aristotelis parva Naturalia recognovit Guilelmus Biehl. Leipzig, Teubner 1898. XVII, 168 S. 8⁰.

Die unter obigem Namen bekannte Sammlung kleiner psychologischer Schriften des Aristoteles, unter denen die περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως unvergänglichen Werth besitzt, liegt hier in neuer sorgfältiger Ausgabe vor. Der Herausg. hat die wichtigste Handschrift, eine Pariser, selbst nachverglichen, im übrigen sich auf den Bekker'schen Apparat beschränkt. Durch die mehrfachen kurzen Verweisungen auf grammatische und kritische Bemerkungen

neuerer Aristotelesforscher hat er dem Leser einen besonderen Dienst erwiesen.

Der Jahrgang 1897 der vorliegenden Zeitschrift enthält über aristotelische Philosophie folgende Aufsätze, die, als den Lesern bekannt, meinerseits keiner Besprechung bedürfen:

J. Zahlfleisch, Die Polemik des Simplicius gegen Aristoteles' Physik Δ 1—5.

J. Zahlfleisch, Die Polemik des Simplicius gegen Alexander und Andere in dem Commentar des ersteren zu der Aristotelischen Schrift de coelo.

Paul Leuckfeld, Zur logischen Lehre von der Induction.

Der Jahrgang 1898:

J. Cook Wilson, Zu Aristoteles' Politik I, 11, 1258b 27—31.

Paul Leuckfeld, Zur logischen Lehre von der Induction. Fortsetzung.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff giebt ein Hermes Bd. 33. 1898, p. 531f. in seinem Aufsatz 'Lesefrüchte' u. A. eine Notiz über das Testament des Aristoteles. Es ward nach macedonischem Recht vollzogen.

G. Rosenthal, Ein vergessenes Theophrastfragment Hermes Bd. 32. 1897. p. 317.

Eine Definition der Gnome, die bei Gregorius Corinthius als theophrastisch erwähnt wird, von Spengel aber dem Aristoteles zugewiesen wurde, wird hier von R. wieder für Theophrast reclamirt.

Theophrast's Charaktere, herausgegeben, erklärt und übersetzt von der philologischen Gesellschaft zu Leipzig. Lpz., Teubner 1897.

Für diese Ausgabe, die mir nicht zugekommen ist, verweise ich auf die Anzeige von Diels, Deutsche Litteraturzeitung 1898. Sp. 750ff.

Wie anregend sie gewirkt hat, zeigen die folgenden Abhandlungen, die alle unter dem Einfluss dieser Arbeit entstanden sind.

P. Wendland, Zu Theophrast's Charakteren. Philologus. N. F. 11. Bd. 1898. p. 103—122.

Im Anschluss an die Forschungen der Leipziger Herausgeber von Theophrasts Charakteren giebt W. zunächst eingehende Erörterungen über Handschriften und Textkritik, um daran exegetische Bemerkungen zu knüpfen.

Franz Rühl, Die Abfassungszeit von Theophrasts Charakteren. Rhein. Mus. 53. Bd. 1898. p. 324—327.

R. beanstandet nach sachkundigen Erwägungen den Zeitansatz — 319 v. Chr. — den Cichorius in der Lpz. Ausg. für die Entstehung der Schrift gemacht hat. Indem er geneigt ist, der Ansicht von Gomperz zu folgen, der das Büchlein als ein Skizzenbuch ansieht, hält er es für wahrscheinlich, dass die einzelnen Charakterschilderungen sehr verschiedenen, z. Th. verhältnissmässig frühen Zeiten angehören.

O. Immisch, Ueber Theophrasts Charaktere. Philologus. N. F. 11. Bd. 1898. p. 193—212.

Dieser Aufsatz bildet eine schätzenswerthe Ergänzung zu der eben genannten Leipziger Ausgabe der Theophrastischen Charaktere, an welcher Immisch in hervorragender Weise betheiligt ist. Er giebt sehr beachtenswerthe Winke zur litterarhistorischen Orientirung über diese merkwürdige Schrift des Theophrast. Denn dass sie, abgesehen von dem Proömium und den moralisirenden Zusätzen, (p. 206) den Namen des Theophrast mit Recht trägt, und zwar nicht bloss rücksichtlich des Inhalts, sondern auch in formeller Beziehung, das macht der Verf. mit guten Gründen wahrscheinlich. Nicht minder plausibel ist das, was er zu Gunsten der These sagt, dass die Schrift nicht der ethischen Schriftengruppe zuzuweisen sei, sondern als Anhang oder Ergänzung der Arbeiten über Rhetorik zu gelten habe. Nur wird die Klarheit dieser Darlegung dadurch beeinträchtigt, dass gleichzeitig als eigentlich leitende Absicht des Schriftstellers die ästhetische hingestellt wird (p. 201 ff.). Den ästhetischen Charakter der Schrift könnte man doch nur entweder darin sehen, dass sie ihre Schilderungen direkt als künstlerische

Schöpfungen rein für sich wirken lassen will und damit ihre Aufgabe beschliesst, oder, dass sie ein Hülfsbüchlein, eine Art Topik, für den Dichter, den Komödiendichter, sein soll, als was wir, nach unseren modernen Vorstellungen, sie wohl zunächst aufzufassen geneigt sein möchten, also als ein Kapitel oder einen Anhang der Aesthetik (Poetik). Dient sie aber rhetorischen Zwecken, so tritt doch der praktische Gesichtspunkt durchaus in den Vordergrund.

Karl Stumpf, Die pseudo-aristotelischen Probleme über Musik. Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss. Berlin 1897. 85 S. 4°.

Der Verf. erweist der Sammlung der sog. aristotelischen Probleme einen sehr erwünschten Dienst. Nachdem er schon in den Abh. der Münch. Akad. d. Wiss. I. Cl., Bd. XXI eine Abhandlung: „Die Definition der Consonanz im Alterthum" veröffentlicht hat, die sich auch auf eines der hier in Betracht kommenden Probleme bezieht, giebt er hier aus der Fülle seiner Fach- und Sachkenntnisse einen kritischen Commentar zu denjenigen Problemen, die sich auf Musik beziehen, d. h. den Problemen der 19. Section. Der Verf. folgt in der Besprechung dieser bunt zusammengewürfelten Aphorismen, die zudem nicht etwa bloss von einem Autor herrühren, zweckmässiger Weise einer von ihm selbst geschaffenen sachlichen Ordnung.

Ausgehend von dem Begriff der Consonanz (συμφωνία) behandelt er zunächst die Abschnitte über Verschmelzung der Oktaventöne. Dabei zeigt sich die gute Beobachtungsgabe der alten Musiktheoretiker unter anderen in der Bemerkung, dass die beiden Endpunkte der Oktave nicht die nämlichen Töne sind, sondern einander analog: τὰ γὰρ ἐν τοῖς ὀξέσιν ὄντα οὐχ ὁμόφωνα, ἀλλ' ἀνάλογον ἀλλήλοις διὰ πασῶν (in welchen Worten übrigens ich lieber nach ἐν τοῖς ὀξέσιν ein καὶ ἐν τοῖς βαρέσιν ausgefallen denken, als mich der Vermuthung des Verf. über die Gestaltung und Interpretation der Worte anschliessen möchte).

Es wird weiter gehandelt über Resonanz, über das Verhältniss des tieferen Tons zu dem höheren beim Zusammenklang u. s. w. Besonders wichtig ist sodann die Ausführung über den Begriff der

Antiphonie, welche im Gegensatz zu den bisherigen Deutungsversuchen erklärt wird als die Wiederholung einer Melodie auf einer andern Tonhöhe. Antiphon werden die Töne genannt, die bei einer solchen Wiederholung den früheren Tönen entsprechen (p. 27). Dies wird durch gute Gründe gestützt.

Der zweite Hauptabschnitt handelt sodann über Leitern und Gesänge, über Melodienbewegung und Function des Mitteltons, der dritte Hauptabschnitt über Gefühlswirkung der Musik, der vierte über physikalische Eigenschaften des Schalles.

Selbst nicht Sachkenner genug, um in die Prüfung des Einzelnen einzutreten, bemerke ich nur, dass manche anscheinend unhaltbare Aufstellungen der Probleme an Beobachtungen und Erkenntnissen der neueren Tonpsychologie eine unerwartete Stütze finden, so z. B. (p. 15) die Behauptung, dass die antiphonen Töne gleich weit von der μέση abstehen. Musikalisch, nicht mathematisch genommen, ist nämlich dem Verf. zu Folge die Quinte für uns die musikalische Mitte der Oktave (s. auch p. 35).

Was Ursprung und Entstehungszeit der Probleme anlangt, so giebt der Verf. den klaren Nachweis, dass mindestens zwei Autoren betheiligt sind; auch wird man den Gründen beipflichten, mit denen er es wahrscheinlich macht, dass die Hauptmasse dieser Probleme erst dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. angehört. Einiges wenige aristotelische Gut mag darunter sein, aber die allgemein aristotelische Färbung stammt nicht von Aristoteles selbst, sondern von der aristotelischen Schule.

Die engen Beziehungen, welche seit einem Jahrhundert zwischen der italienischen Philosophie und der deutschen bestehen, legen uns den Gedanken nahe, folgenden Aufruf zur Centenarfeier des italienischen Philosophen Gioberti unseren Lesern zur Kenntnis zu bringen.

Die Redaktion.

Centenario di Vincenzo Gioberti.

Il 5 aprile 1901 si compirà un secolo dal giorno che a Torino, nella casa di fronte a quella dove nove anni appresso venne al mondo Camillo Cavour e nella via che oggi porta il nome del Lagrangia, nacque quel Vincenzo Gioberti che è stato il primo degli artefici del nostro risorgimento politico, primo perchè seppe dar forma di disegni a quelle che erano soltanto vaghe speranze, primo perchè seppe concepire l'opera della redenzione italiana nell'accordo di tutte le forze vive della nazione, primo perchè nel suo pensiero il risorgimento italico non era concepito come sommossa di popolo acefalo o come impresa di principe utilitario, meno ancor come opera di congiurati, ma come esigenza e conseguenza di quell'Idea del Buono nella quale soltanto è il valore dei fatti, il diritto delle nazioni, la ragione degli istituti, primo perchè, concepito appunto il disegno dell'Italia futura come un elemento di quell'ordine

che l'universo a Dio fa somigliante,

intese e seppe svegliare la coscienza dell'italianità in ogni provincia del bel paese e in quella specialmente alla quale la Provvidenza

affidò una parte egemonica nell'opera del nazionale riscatto. La coscienza italiana deve un atto di gratitudine a questo suo insigne benefattore nell'ordine del pensiero e dell'azione: e questo particolarmente la città che a lui più che ad ogni altro deve di essere stata chiamata all'onore altissimo di iniziare efficacemente l'opera di congiungere in uno stato libero da ogni dominazione straniera la gente che gli uomini aveano divisa e Dio avea fatta una di sangue e d'altare, una gente in cui i secoli di oppressione aveano indarno tentato di cancellare fin le provvide memorie e la coscienza del valore e dell'unità.

In questo momento d'Italia guarda sgomenta a se stessa e da troppi segni si accorge che l'opera non è compiuta e quasi si domanda se la via tenuta era la migliore. Nel culto dei nostri grandi ritroveremo la via. Non essi hanno bisogno delle nostre laudi, ma noi e la gioventù che cresce sotto i nostri occhi abbiamo bisogno di ritornare al pensiero di quelli e di sentirlo: onorando Vincenzo Gioberti noi ravviveremo nella nazione quella coscienza di italianità che i loschi interessi, le cupidigie ornamentate di una scienza materiale e menzognera, e nella viltà comune fattesi padrone della cosa pubblica e di un opinione inetta e codarda, hanno in questo ultimo quarto di secolo addormentata miserevolmente al canto di poeti lascivi.

Intanto esse hanno fatto delle fortune e degli animi e del costume aspro governo. Nè è a credere che bastino a sollevarci dallo stato a cui ci siamo insensibilmente ridotti i calcoli e le osservazioni minute, anch'esse prevegoli strumenti di bene e che non è lecito trascurare, ma che sono prive di ogni virtù attuosa a far cose grandi e durature quando non si consertino in armonia con quell'ideale di giustizia, di dignità, di elevazione umana che era il vero significato del risorgimento nazionale, quale appunto venne pensato e sentito e insegnato da Vincenzo Gioberti. Era quello il pensiero del tutto scevro di ogni egoismo, di ogni violenza, di ogni bassezza, era pensiero da non potersi attuare se non coi mezzi ad esso adeguati, la virtù e la scienza, l'amore e il sacrifizio sempre in ogni congiuntura, non le passioni eccitate ma la concordia cittadina e il culto della famiglia, e ogni opera di giustizia

sociale: onde la prima volta, e fu pur troppo anche l'ultima, parve a politica assorbita e purificata nella morale e nella filosofia.

E se alcuna speranza ancora abbiamo dell'avvenire della patria, essa è tutta nel pensiero fecondo dei maestri che iniziarono l'affrancamento italiano, che omai è ora di aver appreso che invano dobbiamo aspettarci la salute da quei nuovi venuti, i quali, come se avessero a fare con armenti, anzichè con uomini continuamente ci assordano e ci sospingono gridandoci di correre, correre innanzi senza mirare a quello che essi, che non l'intendono, chiamano il passato e che è invece il principio e lo spirito dell'avvenire, come se il miglior modo di procedere fosse quello di andare all'impazzata senza sapere dove, senza misurare la via, senza un concetto, in una parola, solo per un miraggio, spesso ingannevole, di una fortuna che, anche tocca, non sazia e non appaga e spesso è occasione a dissidî, a cupidigie feroci, a divisioni crudeli, quando al procacciarla non presiede quella giustizia che, se deve moderare l'appetite inferiore che fa gli uomini nemici, non può derivare da questo, nè consistere nel modo più abile di soddisfarlo. Così noi intendiamo che si onori Vincenzo Gioberti, non colle feste di un giorno, non col plebiscito di una scuola, che potè essere vinta per rigore di analisi e per compiutezza di metodo, ma col far sentire e rendere durevole negli animi della generazione crescente e nelle fortune italiche, quello che era il pensiero direttivo di quel veramente magnanimn, nel quale davvero per un momento parve impersonarsi l'anima stessa d'Italia.

Per questo noi, che or sono poco meno di quattr'anni, nella città natale di Antonio Rosmini non ancora sottratta al domino straniero, quasi segno di un'opera incompiuta, con tutto il consenso della mente e del cuore sentimmo e vedemmo da oratori, che l'argomento stesso fece grandi, e da un popolo intiero celebrato il centenario di quel sommo, di quel pio, senza discutere per ora sulle pure considerevoli diversità di veduta simili a raggi della luce unica che si spezzano attraverso un vetro o nell'iride celeste, ma tenendoci in ciò che di comune ebbero i due maestri, l'amore del Vero e dell'Italia, facciamo appello a tutti coloro che in ogni provincia del nostro paese e anche fuori dei confini di esso, hanno

caro il nome italiano e la virtù, e quella filosofia perenne della quale anche il nome è nato in Italia, perchè vogliano in quel modo che amore detterà a ciascuno manifestare l'animo loro, il loro culto per l'Esule Glorioso, pel Sacerdote cristiano, pel Filosofo cittadino; e o accumunandosi a quelle manifestazioni che in quel giorno non mancheranno nella città di Torino, o raccogliendosi ovunque giunga, non diremo questa povera voce, ma il pensiero comune dal quale è nata, facciano sì che il nome di Vincenzo Gioberti risuoni segno di concordia civile e di propositi, ad auspicio di giorni migliori e di migliorati animi e costumi, a documento ai futturi che la patria di Dante non muore e non può morire.

Torino.

L. M. Bilia.

Volendosi, per ora, stabilire soltanto un Comitato, il quale, oltre alle commemorazioni solenni del giorno ormai vicino, voglia provvedere a qualche opera più duratura e più efficacemente educativa, preghiamo die mandare l'adesione alla Direzione del Nuovo Risorgimento, Corso Vinzaglio, n. 7, Torino. Ogni consiglio, ogni promessa, ogni aiuto, sarà singolarmente gradito.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Boer, T. J. de, Gesch. d. Philos. im Islam. Stuttgart, F. Frommann.

Damm, Dr. Oskar, Schopenhauers Rechts- u. Staatsphilosophie. Halle, C. A. Kämmerer & Co.

Deussen, Prof. Dr. P., Erinnerungen an Fr. Nietzsche etc. Lpz., F. A. Brockhaus.

Doinel, du Vol-Michel, J. St., S. Thomas v. Aquin, deutsch v. Clara Commer. Jb. f. Philos. u. speculat. Theologie, XV. 3.

Ernst, Dr. Paul, Friedrich Nietzsche (Moderne Essays z. Kunst u. Litteratur, hrsg. v. Dr. Hans Landsberg, H. 1). Berlin, Gose & Fetzlaff.

Felsch, W., Die Psychologie b. Herbart u. Wundt etc. Ztschr. f. Philos. u. Pädag., VIII. 1.

Fischer, Geh. Kammerh. etc., Dr. Eug., Lor., Friedrich Nietzsche. Der „Antichrist" i. d. neueren Philosophie etc. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz.

— —, K., Gesch. d. neueren Philosophie, 37. u. 38. Lfg. Heidelberg, C. Winter.

— —, dasselbe. 8. Bd., Hegel. 7. Lfg. Ebd.

Flade, W., Die philos. Grundlagen d. Theologie R. Rothes. Diss. Lpz.

Flügel, O., Die Bedeutg. d. Metaphysik Herbarts für d. Gegenwart, Ztschr. f. Philos. u. Pädag., VIII, 1.

Friedrich, Hofpred. Dr., Die religiös. u. sittlichen Gefahren in d. Philosophie Fr. Nietzsches. Dresden, W. Waensch.

[Grabowsky, Dr. N.], Kant, Schopenhauer u. Dr. Grabowsky etc. Lpz., M. Spohr.

Harnack, A., Sokrates u. d. alte Kirche, Univ.-Programm. Berlin.

Hickson, J. W. A., Der Causalbegriff i. d. neueren Philosophie u. i. d. Naturwissenschaften v. Hume bis Robert Mayer, I. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., 24, 4.

Holtum, Gr. v., Das opusculum d. hl. Thomas „De quattuor oppositis". Jb. f. philos. u. speculat. Theologie, XV. 3.

Horneffer, Dr. Ernst. Vorträge üb. Nietzsche etc., 2. Aufl. Göttingen, F. Wunder.

Jack, Wm. A., Einige Hauptfragen i. Martineaus Ethik. Diss. Lpz.

Kronenberg, Dr. M., Friedrich Nietzsche u. s. Herrenmoral. München, C. H. Beck.

Lessing, T., African Spirs Erkenntnisslehre. Diss. Erlangen.
Misch, G., Zur Entstehung d. französischen Positivismus. Diss. Lpz.
Orschansky, L., Abraham ibn Essa, als Philosoph. Zur Gesch. d. Philosophie im 12. J. Diss. Bern.
Pfungst, Dr. Arth., Ein deutscher Buddhist (Oberpräsidialrath Theodor Schultze), 2. Aufl. Stuttgart, F. Frommann.
Regler, Dr. Walth., Herbarts Stellung z. Eudämonismus. Dresden, J. Naumann.
Richter, R., Friedrich Nietzsche †. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie, 24, 4.
— —, Priv.-Doc, Dr. Ricoul: Kant-Aussprüche. Lpz., E. Wunderlich.
Riehl, Alois, Friedrich Nietzsche etc.. 3. Aufl. (Frommanns Klassiker d. Philosophie, hrsg. v. Prof. Dr. R. Falkenberg, 6. Bd.). Stuttgart, F. Frommmann.
Schlapp, Doc. Dr. Otto, Kants Lehre vom Genie u. d. Entstehung der ‚Kritik d. Urtheilskraft'. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Schneider, A., Beiträge z. Psychologie Alberts d. Grossen. Diss. Breslau.
Schultess, J., Der Pantheismus bei Kant. Diss. Lpz.
Spinoza, B. de, Eigenhändiger Brief an J. G. Graevius. Vervielfältigung (2. Bl.) Uebersetzung, hrsg. v. W. Meyer. Berlin (M. Harrwitz).
Spencer, Herb., System d. synthetischen Philosophie, 1. Bd. 2. Aufl. . . . übers. v. J. v. Carus. Stuttgart, E. Schweizerbart.
Steiger, Pfr. A., Friedrich Nietzsche, Vortrag. Aarau, H. R. Sauerländer.
Voigt, W. E., Gesch. d. Unsterblichkeitsidee in d. Stoa. Diss. Erlangen.
